¡SE HAN SUBLEVADO LOS INDIOS!

CANEK: CAMBIOS Y CONTINUIDADES DE UN SIMBOLO MAYA

Israel León O´Farrill

JP

Israel León O´Farrill

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Intercontinental; Maestro en Historia de México por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo; Doctor en Estudios Mesoamericanos por la UNAM. Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla en la Facultad de Filosofía y Letras. Columnista en la Jornada de Oriente. Sus principales temas de investigación son los pueblos Mayas, el continuum cultural, la semiótica de la cultura, los procesos de memoria y la construcción de identidades.

¡Se han sublevado los indios!

Canek: cambios y continuidades de un símbolo maya

Israel León O'Farrill

¡Se han sublevado los indios!

Canek: cambios y continuidades de un símbolo maya

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Juan Pablos Editor

México, 2018

Esta publicación fue financiada con recursos Fondos PFCE 2016.

León O'Farrill, Israel

¡Se han sublevado los indios! : Canek: cambios y continuidades de un símbolo maya / Israel León O'Farrill, autor. - - México : Benemérita Universidad Autónoma de Puebla : Juan Pablos Editor, 2018

1a. edición

197 p. : ilustraciones ; 14 x 21 cm

ISBN: 978-607-711-455-0

T. 1. Cultura T. 2. Semiótica

HM101 L46

¡SE HAN SUBLEVADO LOS INDIOS!
CANEK: CAMBIOS Y CONTINUIDADES DE UN SÍMBOLO MAYA
de Israel León O'Farrill

D.R. © 2018, Israel León O'Farrill

D.R. © 2018, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
4 Sur 104, Colonia Centro
72000, Puebla de Zaragoza, Puebla

D.R. © 2018, Juan Pablos Editor, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19
Col. del Carmen, Del. Coyoacán
México, 04100, Ciudad de México
<juanpabloseditor@gmail.com>

Diseño de portada: Daniel Domínguez Michael

ISBN: 978-607-711-455-0

Impreso en México
Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza
de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)
Distribución: Tinta Roja <www.tintaroja.com.mx>

Índice

Introducción 11

Construcción de la cultura
en una clave simbólica 15
Continuum, explosión y gradualidad 21
La larga duración, los cambios graduales
y la explosión 21
Construcción social de la realidad 31
Resistencia indígena 35
Resistencia 35
Los mayas yucatecos 39

Jacinto Canek en Cisteil, 1761 55
Fuentes documentales 66
Documentos del AGI, AGN 67
Siglo XIX 85
Nuevas interpretaciones 94
Lo nuevo y lo viejo 95
Resistencia indígena 104
La Profecía encarnada 113
Canek en Cisteil 118

Canek, cultura y memoria 127
Testimonios yucatecos 128
Reinterpretaciones y continuidades 144
Canek y la literatura 144
Canek y la cultura popular 161
Canek y la política 174

Consideraciones finales 183

Bibliografía 189

BLANCA

Y en el transcurso de los siglos brotan ecos vivos. Dónde, el Gran Trueno; dónde, el instigador a la revuelta que se auxilia de la caja parlante; dónde, el rebelde que piadosamente se dirige al templo cristiano, toma corona y manto de la imagen y dice representar al santo o a la virgen antes de marchar al combate. Tal vez mañana, tal vez pasado, en uno o en veinte lugares, continúen encabezando movimientos libertarios hombres que crean hablar por su dios y llevarlo en el corazón.

Alfredo López Austin (1989/1998:184-185).

Introducción

Diversos estudios se han realizado para tratar de explicar la tenaz resistencia a entregar su identidad y someterse a las nuevas realidades derivadas del proceso de conquista que han presentado los pueblos mayas (por mencionar algunos: Farris, 1984; Bricker, 1981; Bracamonte, 2001, 2004, 2006; Bartolomé y Barabas, 1981; Quezada, 1997; Ruz, 1998; Solís y Peniche, 1996; Vargas, 2004; Valverde, 2002, 2007; León, Ruz y Alejos, 1992). Es preciso seguir los pasos de investigadores interesados en indagar el terreno de lo simbólico para explicar a las sociedades de épocas diversas, pero no sólo en función del arte o de su carácter netamente religioso, sino como elementos sociales vivos que se transmiten a manera de memoria colectiva en comunidades que se niegan a dejar de lado sus creencias, tradiciones y cultura en general. También considero necesaria la búsqueda de nuevas formas de observar los acontecimientos, de enriquecer la investigación con propuestas más dinámicas e integradoras, que nos permitan entrar de lleno a la comprensión de las comunidades en la historia en función de las comunidades mismas y no de los acontecimientos en sí. Es decir, necesitamos trascender la investigación de momentos históricos y llegar a entender los fenómenos sociales como producidos por seres humanos en circunstancias específicas. Para ello, es importante dirigir la mirada a múltiples expresiones sociales, desde lo escrito, lo dicho y lo expresado en los medios electrónicos de comunicación. Por supuesto, como diría Wolf, "no basta volverse multidisciplinario esperando de este modo que una adición de todas las disciplinas nos lleve a una nueva visión. El obstáculo mayor para el desarrollo de una nueva perspectiva radica en el hecho mismo

de la especialización en sí" (Wolf, 2005:35). Por tanto, en este trabajo habré de ir más allá de una mera descripción histórica o antropológica del aspecto simbólico a estudiar; buscaré penetrar desde otras disciplinas como la literatura y la comunicación, lo cual, en conjunto, podrá darnos nuevas perspectivas.

Como lo mencioné párrafos atrás, existen diversos estudios en torno a las rebeliones indígenas en la zona maya, a las resistencias cotidianas y a sus usos y costumbres. Sin embargo, observamos que se han dado de manera aislada —aun cuando en el libro de Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo* (1993), existe un esfuerzo por hacer un análisis conjunto de varios movimientos— y es frecuente encontrar que se desarrollan de manera regional. Se ha observado el ámbito de lo simbólico como una consecuencia del quehacer humano más que como una realidad palpable y que suele tener vida propia. Bracamonte en su texto *La encarnación de la profecía, Canek en Cisteil* (2004), lo logra al interpretar la rebelión no sólo desde las fuentes ladinas, sino desde las declaraciones de los indígenas mismos que participaron en la rebelión y, a la vez, partiendo de ideas más sugerentes como lo zuyuano y el hombre-dios. Ello permite que se observe el fenómeno desde una óptica más cercana a los actores del acontecimiento histórico. Por tanto, al igual que Bracamonte, pretendemos encontrar con estas herramientas el sustrato que ha sido hilo conductor en la resistencia. Por otro lado, generalmente se considera el momento de la rebelión o de la guerra como el momento de los cambios y la caída de los paradigmas imperantes; sin embargo, partiendo desde Lotman, entendemos que los movimientos sociales, especialmente los que él llama de explosión, son derivados de los cambios graduales previos y de las tensiones que se generan entre semiosferas diversas. Por tanto, nuestra atención también tiene que estar dirigida a lo cotidiano y a sus expresiones.

La presente investigación parte de la premisa de que la mayoría de los cambios culturales se producen de manera paulatina y eventualmente pueden darse de manera explosiva como ha sostenido Yuri Lotman (1999), semiólogo de la cultura. Por tanto, ésta es una investigación que se centra en la cultura, en sus aspectos simbólicos y en la sutileza de los cambios produ-

cidos en largos decursos de tiempo. De este modo, le son propios los conceptos de símbolo, memoria de la cultura, semiosfera y algunos otros de Yuri Lotman y que abordaremos con mayor profundidad en el primer apartado de este libro. De igual manera, asumo las posturas de la escuela de los *Annales*, concretamente las propuestas por Fernand Braudel, en lo tocante al tiempo de larga duración, el de corta y el de coyuntura, para apuntalar los conceptos que derivan del trabajo de Lotman.

Partiré, a su vez, de los aportes que nos brinda la sociología del conocimiento de Mannheim (1941/2004), de la teoría de la acción comunicativa de Habermas (1981/2007) y de la teoría de la construcción social de la realidad de Luckman y Berger (1967/2008), para comprender la manera en que las sociedades conocen el entorno, lo explican, actúan en él y crean realidades verdaderas para ellas, aspectos muy relevantes para la comprensión simbólica de la cultura que impacta de manera contundente en la realidad construida por esas sociedades.

En esta investigación echaré mano de muchos otros autores que han contribuido de forma decisiva al entendimiento de las culturas y de sus manifestaciones simbólicas para construir un corpus teórico que dé sustento al análisis que realizaré del fenómeno a tratar: el *continuum* cultural de la resistencia maya yucateca, representado en la figura de Jacinto Canek.

Esta investigación, por su propuesta teórica es diacrónica con algunos cortes sincrónicos para verificar las premisas propuestas: la rebelión de Jacinto Canek en 1761 y la época actual. Para ello, aprovecho información de múltiples fuentes, lo mismo documentales y orales, que mediáticas y de la red. Por tanto, las técnicas de análisis serán variadas por igual. Aprovecharé la historiografía, la entrevista semiestructurada, el análisis literario y el análisis mediático. Ésta no es una investigación histórica, antropológica o comunicacional, es una investigación desde la semiótica de la cultura que conlleva el registro de los movimientos simbólicos y sus posibles significaciones en decursos de larga duración, lo que implica que echemos mano de múltiples técnicas y aspectos metodológicos varios. Por tanto, aprovecharemos algunas de las herramientas de la historia, como la revisión de textos y sus contextos,

pero atendiendo a su vez a lo que Michel de Certeau denomina como el "hacer historia" que

> […] se apoya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde *querer* puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas). Al constituirse espacialmente y al distinguirse con el título de un *querer* autónomo el poder político da lugar también a exigencias del pensamiento en los siglos XVI y XVII (De Certeau, 2006:20).

Siguiendo este argumento, la escritura de la historia estaría determinada por el poder político y la construcción simbólica que genera en torno a sí mismo, es decir, a la metadescripción que concibe. Lo mismo sucede con el registro histórico producido por los escribanos de la resistencia que, al ser sujetos por ese mismo poder, producen discursos propios en el nivel material e, indudablemente, en el nivel simbólico.

Construcción de la cultura en una clave simbólica

El punto central de la presente investigación es la manera en que los grupos sociales conservan elementos de su cultura aun con el paso del tiempo, de las influencias innegables de otras culturas de manera pausada, fluida y su posible irrupción violenta, o en oleadas, consecuencia directa de procesos de conquista y colonización. En efecto, pese a todo, no pocas culturas —el caso mesoamericano es ejemplar— y muchos de sus elementos simbólicos han sobrevivido de manera contundente gracias a intrincados decursos de adaptabilidad y negociación, los cuales han generado interesantes resultados. Lenguaje, tradiciones, vestimenta y universos simbólicos se han conservado en constante cambio y adaptación con el contexto que se les presenta, con lo que han logrado una continuidad en muchos casos palpable. Han cambiado para permanecer.

La presente propuesta, empero, de ninguna manera estipula que hay elementos puros o intocados; por el contrario, todo está en movimiento, todo cambia, aunque lo hace con diferentes grados de velocidad y de cantidad.

> Los aspectos semióticos de la cultura (por ejemplo, la historia del arte) se desarrollan, más bien, según leyes que recuerdan las leyes de la memoria, bajo las cuales lo que pasó no es aniquilado ni pasa a la inexistencia, sino que, sufriendo una selección y una compleja codificación, pasa a ser conservado, para, en determinadas condiciones, de nuevo manifestarse (Lotman, 1996:109).

Debe quedar claro también, que esta propuesta no tiene una visión evolucionista que haría que vislumbráramos al pro-

ceso que va de menos a más, tanto cronológicamente como cualitativamente. Sería un despropósito partir de una premisa tal, pues estaría estratificando a los grupos humanos en función de premisas enteramente positivistas o de un darwinismo social agresivo, posturas que han sido superadas desde hace ya mucho tiempo. De lo que se trata, es de comprender los ritmos del cambio y la continuidad cultural desde dos enfoques: diacrónico y sincrónico. El primero, que nos permitirá evaluar largos periodos para comprender el comportamiento de la cultura; el segundo, realizar cortes específicos en esa gran línea de tiempo para ubicar los posibles cambios y continuidades en momentos decisivos para la cultura.

La investigación se centra en el símbolo Canek,[1] desde su aparición en la rebelión de Jacinto Canek en Cisteil (hoy Kisteil), Yucatán, en 1761, hasta su interpretación en la época actual a partir de múltiples puntos de vista como la expresión popular, el arte y la literatura.

Siguiendo las posturas de Lotman (1999, 1996) y sus conceptos de gradualidad y explosión en los cambios de la cultura, lo mismo que su esquematización de la semiosfera (núcleo, frontera, periferia) y sus caracterizaciones del símbolo y del texto, he considerado el concepto de *continuum* para explicar la permanencia de elementos simbólicos, sus ritmos e interpretaciones a la luz de los contextos determinados. En este mismo sentido, será pertinente trabajar con las fuentes existentes para el análisis de los acontecimientos históricos elegidos, pero comprendiéndolos en dos vertientes de análisis: la primera, en función del acontecimiento histórico narrado, su tiempo y necesidades; la segunda enfocada en el autor del texto, su corriente ideológica y el contexto en que publica su obra. De igual manera veremos a los productores de los textos recopilados en las entrevistas realizadas, sean especialistas de la arqueología o de la historia, o personas del común que viven en las regiones analizadas y que interpretan a la luz de su vida y tiempo el símbolo/texto analizado en esta investigación. Ello habrá de darnos la posibilidad de compren-

[1] Para efectos de esta investigación utilizaremos la grafía Canek como sinónimo de Kan Ek/Chan Ek, pues aparece de muy diversas maneras en los diferentes documentos y épocas analizadas.

der las razones de existir del *continuum* y de su comportamiento.

Como comenta Lotman a cuento con la labor del historiador:

> Para el investigador con la experiencia en la interpretación semiótica de las fuentes, la cuestión debe ser obviamente buscada en otro sentido: el código (o conjunto de códigos) que el creador del texto ha usado debe ser reconstruido y después correlacionado con los códigos usados por el investigador. El creador del texto registró eventos que, desde su punto de vista parecían significativos (es decir, correlacionados con elementos de su código), y dejó fuera todo lo que le pareció "insignificante". Si el cronista ruso introdujo el año dentro de la crónica, pero no escribió nada debajo de la fecha —ya sea dejando un espacio en blanco o escribiendo "todo se encontraba en paz" [como encontramos en la Crónica Laurenciana de 1029] esto no significa, por supuesto, que desde el punto de vista del investigador moderno nada ocurriera en esos años (Lotman, 1990:218; traducción mía).

La conquista de los territorios americanos fue diversa y en gran medida traumática para las sociedades que habitaban estos territorios. Significó cambios fundamentales en todos los órdenes de la vida cotidiana de las civilizaciones existentes en el continente. No obstante, el proceso no fue de ninguna manera uniforme, sino que comportó constantes negociaciones e imposiciones en lo social, simbólico, religioso, que fueron constituyendo el complejo entramado social que se verificó en la Colonia. La zona maya, a diferencia del Altiplano Central mexicano, no contaba al momento de la llegada con un grupo o alianza de grupos que controlaran la región; por el contrario, la gran cantidad de señoríos, sumado a la gran diversidad de culturas y territorios, hacían difícil lograr cualquier tipo de unidad. Sumado a lo anterior, a lo largo de la Colonia, se establecieron territorios de exclusión estudiados ampliamente por Pedro Bracamonte y Sosa (2001) denominados "la montaña" que fueron zonas de refugio para indígenas huidos, montaraces o pudzanes. En estas regiones, existían personas que habían vivido ya con los modos y estilos de vida de los españoles y habían renunciado a ellos. Ello trajo como

consecuencia modos de pensar, discursos nuevos, concepciones diferentes. Dicha confusión habría de ser caldo de cultivo para el desarrollo de complejos acontecimientos en los que la resistencia y la negociación se intercalaron constantemente echando por tierra posturas tajantes de los investigadores de hace muchos años.

En todo caso, como apunta Ruz:

> Desde la derrota de los chontales de Centla en 1519, hasta la caída de Tah-Itzá en 1697, para venir a rematar en la brutal cacería y deportación de los choles del Manché y la de los tipús a principios del siglo XVIII, el primer encuentro de los pueblos mayas con los hispanos —aunque en tiempos y ritmos diversos— estuvo inmerso casi sin excepción en violentos y dolorosos movimientos sociales de protesta armada frente a la perturbación de un modo de ser; ataque frontal contra una manera peculiar de concebir la existencia y pasar a su través […] Pero, habiendo compartido una obertura de sangre y violencia, los escenarios sociales se diversificaron a lo largo y ancho de la puesta en escena de la obra colonial. Así, es posible constatar desde la colaboración prestada por xicalancas o cakchiqueles, hasta el enfrentamiento protagonizado por quichés o lacandones, pasando por las fracturas étnicas, los reacomodos de miembros de ciertas elites, el canalizar de la frustración y la rabia de los sacerdotes o el estupor casi paralizante que experimentaron muchos miembros del común al verse cercenados de sus dirigentes (Ruz, 1998:74).

En efecto, quizá lo que más permaneció en la mente de los mayas haya sido la necesidad de sobrevivir, pero no en un sentido de sujeción absoluta, sino constantemente matizado por la necesidad de libertad. No obstante, el retorno al pasado era algo totalmente fuera de sitio en la nueva realidad que se verificaba ya; empero, las continuidades se expresaban en los cambios, tal como apunta Lotman:

> La actualización de éstos —textos— se realiza dentro de los límites de alguna invariante de sentido que permite decir que en el contexto de la nueva época el texto conserva, con toda la variancia de las interpretaciones, la cualidad de ser idénti-

> co a sí mismo. Así pues, la memoria común para el espacio de una cultura dada es asegurada, en primer lugar, por la presencia de algunos textos constantes y, en segundo lugar, o por la unidad de los códigos, o por su invariancia, o por el carácter ininterrumpido y regular de su transformación (Lotman, 1996:157).

Tales continuidades y cambios se verán determinados por el flujo constante de intercambios discursivos y simbólicos entre las diferentes realidades existentes que, al decir de Berger y Luckman, son desarrolladas por los grupos humanos de acuerdo con su experiencia cotidiana:

> La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del "aquí" de mi cuerpo y el "ahora" de mi presente. Este "aquí y ahora" es el foco de la atención que presto a la realidad de la vida cotidiana. Lo que "aquí y ahora" se me presenta en la vida cotidiana es lo *realissimum* de mi conciencia. Sin embargo, la realidad de la vida cotidiana no se agota por estas presencias inmediatas, sino que abarca fenómenos que no están presentes "aquí y ahora". Esto significa que yo experimento la vida cotidiana en grados diferentes de proximidad y alejamiento, tanto espacial como temporal (Berger y Luckmann, 1967/2008:39-40).

Dicha vida cotidiana y la realidad que le sigue, dependieron en el espacio que nos ocupa, como hemos comentado, de las diferentes concepciones de la misma y de las cosmovisiones que cada grupo ofrecía al otro. Por supuesto, ello supone una construcción histórica, que plantea una institucionalización de la vida cotidiana y que se edifica en una clave espacio temporal que a su vez depende de un tiempo mayor (*op. cit.*, 1967/2008:74-77). En todo caso, en la construcción de lo que Bajtin (1982/2009) denomina "género discursivo" participan discursos precedentes y algunos subsecuentes en un encadenamiento que a decir de Mostacero (2004) pudiera significar el *continuum* cultural al que nos referimos en la presente investigación. Siguiendo con lo anterior, se muestra necesario puntualizar que el análisis de la alteridad es obligado pues vemos en la formación de estas realidades y de los

diferentes discursos construidos en estos encuentros un dialogismo evidente que trasciende a los propios individuos pues a través de ellos se comunican tradiciones, modos de pensar; en fin, cultura en su más amplio sentido. Para ello, y de la mano con Bajtin, encontramos los trabajos de José Alejos (en Curcó y Escurdia, 2009; en Beristáin y Ramírez, 2004) en torno a la oralidad. Su trabajo etnográfico con los itzaes se sustenta precisamente en ese dialogismo:

> Examinar la identidad étnica como un fenómeno dialógico, como un proceso social definido por una tensión entre diversas fuerzas sociales, unas internas, otras externas al grupo, que van modelando en el curso del tiempo su forma de vida, es una perspectiva que obliga a conocer la cultura desde dentro, pero también desde afuera, un ir y venir entre un lugar y el otro, para ir construyendo mediante este contrapunto una mirada de "frontera", a fin de ponderar en su justa dimensión la resultante entre ambas fuerzas, y entender así la identidad y sus cambios (Alejos, 2010:9-10).

No es fácil adentrarse a la cultura de estos pueblos a la distancia. No obstante, tampoco es imposible. Baste explorar lo dicho, aquello que está al alcance de nuestro presente que son los archivos y las crónicas. Por un lado, los textos de los cronistas explicando las andanzas de sus "hidalgos", sean guerreros o frailes; por el otro, los de los indígenas, plagados de la necesidad de expresar identidad, pertenencia y reconocimiento, lo mismo que pugnar por la conservación de algo que se ve cada vez más lejos y que puede ser conservado por estos medios materiales.

Todorov (1987/2008) plantea lo anterior así:

> Los indios y los españoles practican la comunicación de diferente manera. Pero el discurso de la diferencia es un discurso difícil. Ya lo vimos en Colón: el postulado de diferencia lleva fácilmente consigo el sentimiento de superioridad, y el postulado de igualdad, el de indiferencia; siempre cuesta trabajo resistir a este doble movimiento, con más razón cuanto que el resultado final de este encuentro parece indicar sin ambigüedad al vencedor: ¿acaso los españoles no son superiores,

> y no sólo diferentes? Sin embargo la verdad, o lo que hará las veces de ella, no es tan sencilla (Todorov, 1987/2008:70).

La diferencia, el encuentro, igualdad y superioridad, son conceptos que he encontrado constantemente en los textos revisados. Como si se tratara de un diálogo de sordos, los numerosos frailes, adelantados, pacificadores; todos ellos ven en la diferencia ese marcado sentimiento de superioridad que nos han puesto el camino difícil al tratar de atisbar a las culturas a través de sus propias letras. Fuera de renunciar al discurso "occidental" por ser excluyente, considero importante comprenderlo como parte de esos otros géneros discursivos que han de sumarse para construir más adelante otros más.

CONTINUUM, EXPLOSIÓN Y GRADUALIDAD

La larga duración, los cambios graduales y la explosión

Partiendo del concepto del tiempo de "larga duración" de la escuela de los *Annales* (Braudel, 1968; 1985/2009) por un lado, y del concepto de gradualidad en los procesos de cambio cultural de Lotman (1999), sustentaré la existencia de elementos simbólicos que atraviesan diversos estratos históricos dentro del territorio maya y que han afectado las manifestaciones culturales, políticas, religiosas y sociales de la región. Como dice Braudel: "[…] una civilización es una continuidad, que cuando cambia, incluso de manera tan profunda como lo implica la adopción de una nueva religión, incorpora antiguos valores que sobreviven a través de ella y siguen siendo sustancia" (1985/2009:123).

Por tanto, estaría asumiendo con Braudel que la historia de las culturas mayas se desarrolla en un espacio-tiempo continuo y que, independientemente de los cambios traídos por la Conquista y la Colonia, observamos elementos que se conservan si no intocados, sí con el sustrato suficiente para su permanencia.

Es en todo caso importante mencionar que, sólo en la larga duración podemos entender un proceso tan complejo como

la conservación de elementos culturales, los momentos de pasividad y los de rebelión, presentes en varios siglos de dominación colonial. Como ejemplo, el solo hecho de encontrar que la dinastía gobernante de Tayasal cuando se verifica la conquista en 1697 es la de Canek, y que más de 60 años después en Yucatán se levante un líder asumiendo el nombre de "Rey Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek Chichán Montezuma" (Bracamonte, 2004:150) —con todas las posibilidades simbólicas que ello implica—, representa un ejemplo de continuidad interesante. Pedro Bracamonte y Sosa se sustenta en López Austin (1998) para ver en la figura de Canek precisamente el aspecto zuyuano del hombre-dios, concepto tan arraigado en el pensamiento y la cosmovisión mesoamericanos del posclásico. Lo que pudiera parecer una obviedad visto sólo desde la continuidad de un apellido, nombre o cargo, adquiere complejidad cuando ponemos atención en todo el entramado simbólico que se encuentra relacionado con ese símbolo, mismo que habremos de analizar en los próximos capítulos.

La postura de Lotman con respecto a los procesos de cambio sociocultural nos brinda otros elementos a considerar:

> El movimiento hacia delante se realiza por dos vías. Nuestros órganos de los sentidos reaccionan frente a pequeños estímulos, que en el nivel de la conciencia son percibidos como un movimiento continuo. En este sentido, la continuidad es una previsibilidad implícita. Su contrario es la imprevisibilidad, el cambio realizado en las modalidades de la explosión (Lotman, 1999:19).

Ambas vías, la gradual y la de explosión, determinan el desarrollo de los procesos dinámicos de cambio; no obstante, de acuerdo con Lotman, no se trata de una oposición, sino de procesos que se verifican frecuentemente en el mismo espacio temporal o que, en esencia, pudiera uno anteceder al otro. Por tanto, pueden ser analizados de manera sincrónica como diacrónica, sin perder su ritmo natural, ni su propia entidad específica.

Hay que aclarar en este punto que, a diferencia de los *Annales*, Lotman considera dentro de su análisis histórico al azar

como elemento a considerar y que ve su expresión más clara en los momentos de explosión.

> Si vemos el proceso histórico como una trayectoria de tiempo, los puntos de bifurcación son aquellos momentos históricos donde la tensión entre polos estructurales opuestos alcanzan un momento de alta tensión y todo el sistema pierde su estado de equilibrio. En estos momentos, el comportamiento de los individuos y de las masas deja de ser auténticamente predecible y la determinación retrocede a segundo término. *En estos momentos, el movimiento de la historia ha de ser figurado no como una trayectoria sino como un continuum que es potencialmente capaz de resolverse a sí mismo en cualquier número de variantes*. Estos puntos nodales con previsivilidad disminuida son tiempos de revolución u otros cambios históricos dramáticos. La opción que surge dependerá de un complejo de circunstancias al azar, pero mucho más en la autoconciencia de la gente involucrada. Es por esto que en tales tiempos, el lenguaje, el discurso y la propaganda tienen una enorme significación histórica (Lotman, 1990:233; traducción y cursivas mías).

En efecto, si vemos los movimientos históricos de la cultura como flexibles y adaptables a las circunstancias, no determinados por una linealidad que incluso deriva de una lógica preestablecida desde el ojo del observador —en este caso el historiador que analiza los sucesos una vez ocurridos—, podemos comprender mejor sus razones, máxime si añadimos al análisis la posibilidad del azar. De esa manera, como se ve en la cita anterior, se pasa de una visión lineal de la historia a ubicar los acontecimientos en un *continuum* con características propias, autónomo y versátil. Ello nos permite comprender las razones por las que una cultura puede añadir elementos exógenos a sus prácticas sin perder el sentido último de la misma; simple y sencillamente se irá adaptando para sobrevivir.

Carlos Vidales dice que:

> Lo que sucede con la semiótica de la cultura, la propuesta por Eco en los años setenta en Italia y la propuesta por Iuri Mi-

> jáilovich Lotman en la ex Unión Soviética en los años sesenta, es que la semiótica ya no es reconstructiva y las materialidades dejan de ser signos aislados; el punto de vista se vuelve analítico y sistémico (Vidales, 2010:79).

En efecto, es justo como si estuviéramos observando un sistema, con vida propia y que, a la vez, responde a ciertas leyes pretendidamente establecidas, pero que en el momento preciso puede autogestionarse.

> De lo anterior se infiere que todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único en donde no resulta de mayor importancia un elemento aislado como tal, sino todo el "gran sistema" denominado semiosfera, fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis. El paso de la mirada reconstructiva a la mirada sistémica es de suma importancia (Vidales, 2010:80).

Por su parte, la visión de Lotman tiende hacia la integración de sistemas más y más complejos que requieren del entendimiento de un gran panorama en torno al fenómeno analizado y que, por tanto, nos llevan a profundizar en esos "sistemas semióticamente estructurados". Es en este sentido que aprovecharé su concepto de semiosfera, pues concentra "los rasgos distintivos que se atribuyen a un espacio cerrado en sí mismo. Sólo dentro de tal espacio resultan posibles la realización de los procesos comunicativos y la producción de nueva información" (Lotman, 1996:23). No obstante, el sistema está abierto a influencias de otras semiosferas en un proceso complejo de traducción de información que veremos más adelante y que le permite nutrirse del exterior (1996:24-28). Tiene un carácter delimitado —como todo sistema— y posee fronteras específicas, traductores entre el espacio interno y externo, y contenidos simbólicos nucleares y contenidos simbólicos periféricos, que no es otra cosa que aquello que el núcleo ha ido desechando y usualmente se ubican cerca de la frontera con otras semiosferas. En el proceso que nos ocupa, vale la pena verificar el traslado de contenidos simbólicos del núcleo a la periferia —y viceversa—, al interior de la sociedad maya colonial, de Tayasal a Cisteil. De acuerdo

con lo analizado, el proceso es de constante negociación entre los conceptos que Bracamonte utiliza para explicar los antecedentes de la rebelión en Cisteil, lo nativista —más tendiente a la conservación de tradiciones, religión e ideología— y lo zuyuano —más vinculado a la negociación, a la construcción de alianzas y a la mezcla cultural e ideológica (Bracamonte, 2004).

En este mismo sentido, la memoria de la cultura, siguiendo con Lotman, es un "mecanismo formador de textos" (1996: 111), de tal suerte que la cultura, como un organismo vivo, conlleva sistemas que permiten su supervivencia simbólica.

> Desde el punto de vista de la semiótica, la cultura es una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos. En este sentido, el espacio de la cultura puede ser definido como un espacio de cierta memoria común, esto es, un espacio dentro de cuyos límites algunos textos comunes pueden conservarse y ser actualizados. La actualización de éstos se realiza dentro de los límites de alguna invariante de sentido que permite decir que en el contexto de la nueva época el texto conserva, con toda la variancia de las interpretaciones, la cualidad de ser idéntico a sí mismo. Así pues, la memoria común para el espacio de una cultura dada es asegurada, en primer lugar, por la presencia de algunos textos constantes y, en segundo lugar, o por la unidad de los códigos, o por su invariancia, o por el carácter ininterrumpido y regular de su transformación (Lotman, 1996:109).

Como se ve, la permanencia simbólica de la cultura es garantizada por la presencia de textos como por la constante transformación de los mismos. El tiempo resulta ser un lienzo donde se van dibujando poco a poco los acontecimientos y sus entramados simbólicos producidos e interpretados por las culturas, con lo que deja de ser una medida positiva en que habrán de ubicarse meras fechas y personajes.

> La memoria cultural como mecanismo creador no sólo es pancrónica, sino que se opone al tiempo. Conserva lo pretérito como algo que está. Desde el punto de vista de la memoria

> como mecanismo que trabaja con todo su grueso, el pretérito no ha pasado (Lotman, 1996:110).

La postura lotmaniana con respecto a la memoria de la cultura resulta pertinente para comprender expresiones y fenómenos procedentes de culturas tan complejas como las mayas en que la concepción del tiempo, del espacio y la relación del hombre con ellos es sumamente compleja. Tal como lo menciona Federico Navarrete al aplicar el concepto de Cronotopo al caso mesoamericano, existen al menos dos circunstancias a considerar. "La primera es la importancia de la idea de los turnos sucesivos y regulares en el tiempo y en la historia. La segunda es la que ya apunté: el reconocimiento por los mesoamericanos de la existencia de una pluralidad de tiempos y cronotopos que convivían entre sí" (Navarrete, 2004). Partiendo de lo anterior, es necesario que veamos a la memoria de la cultura y su conservación como un todo dinámico donde operan múltiples circunstancias.

> A la luz de lo dicho, debemos llamar la atención sobre el hecho de que los nuevos textos se crean no sólo en el presente corte de la cultura, sino también en el pasado de ésta. Esta declaración que podría parecer paradójica sólo registra una verdad evidente y de todos conocida. A lo largo de toda la historia de la cultura, constantemente se hallan, se descubren, se sacan de la tierra o del polvo de las bibliotecas, monumentos "desconocidos" del pasado. ¿De dónde salen? ¿Por qué en las ediciones científico literarias nos tropezamos constantemente con títulos del tipo de "Un monumento desconocido de la poesía medieval" u "Otro escritor olvidado del siglo XVIII"? Cada cultura define su paradigma de qué se debe recordar (esto es, conservar) y qué se ha de olvidar. Esto último es borrado de la memoria de la colectividad y "es como si dejara de existir". Pero cambia el tiempo, el sistema de códigos culturales, y cambia el paradigma de memoria-olvido. Lo que se declaraba verdaderamente existente puede resultar "como si inexistente" y que ha de ser olvidado, y lo que no existió puede volverse existente y significativo (Lotman, 1996:110).

Bracamonte al analizar la concepción del tiempo entre los mayas lo plantea de esta manera:

> La creación de conocimiento abstracto en el sistema de pensamiento maya consiste en sintetizar y sistematizar la experiencia recogida durante mucho tiempo y organizarla en unidades temporales fijas de distinta duración, unidades que aparecen ocupando secciones que se repiten de forma permanente en una espiral aunque su contenido se renueve (Bracamonte, 2010:11-12).

Como se ve, es posible, desde estas premisas, considerar que existe una continuidad en el desarrollo de la memoria de la cultura, al menos en las culturas mayas. Vargas, al analizar el patrón cíclico representado en el afamado katún 8 ahau confirma lo dicho por Bracamonte.

> En detalle, los conceptos mayas del tiempo y de espacio pueden variar, pero el modelo general que organiza estos conceptos es prácticamente el mismo; en este caso se trataría de un modelo de tiempo cíclico, vinculado con el calendárico, y del modelo de la división cuatripartita del espacio, ambos modelos basados en los sistemas de clasificación binarios (Vargas, 2004:195).

Nótese que los autores antes citados, al igual que Navarrete, no consideran la separación de lo espacial y lo temporal, sino que los consideran ambos en una dimensión compleja. Es frecuente que en textos mayas coloniales se les encuentre constantemente relacionados, cosa que dota de una significación espacio temporal a los acontecimientos y personajes registrados en la memoria, y que cuando son recuperados por la cultura, tienden a representarse de la misma manera. Dicha recuperación por parte de lo contemporáneo dependerá de la semiosis social que se produzca al momento en que se recuperen los textos, los símbolos o ambos a la vez.

> La productividad de la formación de sentido en el proceso del choque entre los textos que se conservan en la memoria de la cultura y los códigos contemporáneos, depende de la medida del desfase semiótico. Puesto que los códigos de la cultura se desarrollan, están incluidos dinámicamente en el proceso histórico: ante todo, es importante el hecho de que los textos se

> adelantan a la dinámica del desarrollo de los códigos. Cuando la escultura antigua o la poesía provenzal inundan la memoria cultural del periodo final del Medioevo italiano, provocan una explosiva revolución en el sistema de la "gramática de la cultura". Cuando eso ocurre, la nueva gramática, por una parte, influye en la creación de los textos nuevos correspondientes a ella, y, por otra, determina la percepción de los viejos, en modo alguno coincidente con la percepción antigua o provenzal (Lotman, 1996:111).

Por tanto, el *continuum* se verifica no tanto en la permanencia de textos y símbolos en el interior de cultura, sino en la interpretación que de sí misma realiza la cultura en el transcurso del tiempo; esa suerte de meta descripción es lo que permite que la memoria de la cultura se manifieste e integre a los sujetos en un todo simbólico que los dota de pertenencia, de identidad y de un sentido de vida que se ve reflejado en su cotidianidad.

En este momento conviene aclarar un punto fundamental: el de símbolo, concepto tomado de Lotman para su comprensión. Para Lotman, el símbolo es cierto "contenido que a su vez sirve de plano de expresión para otro contenido, por lo regular más valioso culturalmente" (1996:102). Es decir, que su expresión depende indudablemente de un contenido determinado que está implícito en él pero que nos lleva a otro plano de significación. Esto es particularmente claro en el símbolo de la cruz que, en sí misma, representa dos tramos transversalmente colocados, pero que nos remiten, en otro plano de sentido, a la religión católica, o bien, en determinados contextos, al quincunce mesoamericano o a la expresión del *axis mundi* en la tradición mesoamericana también. Por tanto, "el símbolo, tanto en el plano de la expresión como en el del contenido, siempre es cierto texto, es decir, posee cierto significado único cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente del contexto semiótico circundante. Esta última circunstancia nos parece particularmente esencial para la capacidad a 'ser un símbolo'" (Lotman, 1996:102).

En el caso que nos ocupa, considero que Canek es un símbolo pues representa en sí mismo un texto relacionado con el

concepto de resistencia, aspecto central en el objeto de estudio de esta investigación: el *continuum* cultural de la resistencia maya.

> Los símbolos representan uno de los elementos más estables del *continuum* cultural. Siendo un importante mecanismo de la memoria de la cultura, los símbolos transportan textos, esquemas de *sujet* y otras formaciones semióticas de una capa de la cultura a otra. Los repertorios constantes de símbolos que atraviesan la diacronía de la cultura asumen en una medida considerable la función de mecanismos de unidad: al realizar la memoria de sí misma de la cultura, no la dejan desintegrarse en capas cronológicas aisladas. La unidad del repertorio básico de los símbolos dominantes y la duración de la vida cultural de los mismos determinan en considerable medida las fronteras nacionales y de área de la cultura (Lotman, 1996:102).

Por tanto, Canek, visualizado como símbolo, puede explicar su permanencia diacrónica no sólo a nivel histórico, sino en la misma memoria de la cultura. Como veremos más adelante, su carácter de resistencia viene dado a partir de un momento de explosión caracterizado por la Conquista del Petén en 1697, en donde el símbolo adquiere elementos que le dotan de mayor permanencia: representa a los gobernantes que resistieron hasta el final la embestida conquistadora que no sólo traería consigo sujeción sino nuevas formas de concebir el mundo. Es, por tanto, la representación de un hito que, sin embargo, conserva en sí mismo una significación que lo hace tener algo si no perenne, sí que permanece en el presente de la cultura.

> En el símbolo siempre hay algo arcaico. Toda cultura necesita de una capa de textos que cumplan la función de época arcaica [arjaika]. En esta capa de textos la condensación de símbolos por lo común es particularmente notable. Tal percepción de los símbolos no es casual: el grupo central de éstos tiene, realmente, una naturaleza profundamente arcaica y se remonta a la época anterior a la escritura, cuando determinados signos (por regla general, elementales desde el punto de vista del trazado) eran programas mnemotécnicos condensa-

> dos de textos y *sujets* que se conservaban en la memoria oral de la colectividad. La capacidad de conservar en forma condensada textos extraordinariamente extensos e importantes se conservaba gracias a los símbolos (Lotman, 1996:102).

Por tanto, lo arcaico representado en el símbolo Canek es, por ejemplo, el nombre mismo que nos remite a un pasado inmediato a la Conquista y que produce un sentido de identidad con lo Itzá. Más adelante, cuando aborde la rebelión de Jacinto Canek en Cisteil, veremos cómo asume el nombre de Canek una vez visitado el Petén. Es claro que asumió el nombre pues es muy probable que ya para el momento de su arribo a esas tierras, el Ah Canek —gobernante de los itzaes en el momento de la conquista— ya había pasado de ser historia a leyenda y su nombre había adquirido el significado de resistencia y quizá algunos otros elementos presentes en la cosmovisión que los itzaes compartieran con los indígenas peninsulares. Como comenta Lotman, "[…] el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura: él siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro. La memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico" (Lotman, 1996:102).

Por otro lado, es necesario entender que, partiendo del modelo semiótico de Lotman, la semiosfera, el símbolo es "un mediador entre diversas esferas de la semiosis, pero también entre la realidad semiótica y la extrasemiótica. Es, en igual medida, un mediador entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura. Su papel es el de un condensador semiótico" (Lotman, 1996:108). Por tanto, es posible afirmar que el símbolo trae elementos arcaicos que en el presente en que se manifiestan sirven para alimentar a la memoria de la cultura y a su vez, para adaptar su significado con lo que se logra el *continuum* del que hablamos. Por tanto, el *continuum* no es lo que permanece en la cultura sino la voluntad de cambio de la misma a través de elementos plásticos y repetibles que sirven de eje integrador de los discursos.

Y es en la traducción de determinados elementos del presente o de la semiosfera con la que dialoga otra semiosfera en donde tiene un primordial sentido el símbolo, pues plantea

un accionar dialógico esencial para la permanencia de la cultura. En el caso que nos ocupa, Jacinto Canek asume los elementos de la tradición prehispánica que habían llegado hasta el momento, pero los presenta y representa en discursos comprensibles por los mayas de su contexto, como veremos con posterioridad.

Construcción social de la realidad

Múltiples debates han girado en torno al concepto de sociedad, partiendo desde las discusiones epistémicas sobre el objeto mismo de la sociología, hasta su definición. Empero, considero fundamental la postura de Karl Mannheim (1893-1947) como precursor de muchos otros autores.

Sea partiendo de la postura de los *Annales* o de la denominada semiótica de la cultura, el hecho es que afirmo que los procesos de cambio sociocultural tienen verificativo en largos periodos, y que en ese espacio existen intercambios simbólicos diversos; no obstante, también existen cambios explosivos como las revoluciones, guerras, desastres naturales y muchos otros, que hacen que las culturas se transformen de manera acelerada. Sin embargo, es importante comprender dichos procesos a través de los grupos sociales que los producen. Para ello, habré de realizar algunas aproximaciones desde la postura de Luckman y Berger (1967/2008:34), quienes estipulan que "la vida cotidiana se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente". Por otro lado, Habermas afirma que "el mundo sólo cobra objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo mundo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y acción" (2007:30), lo que necesariamente nos lleva al reconocimiento de que "las condiciones de validez de las expresiones simbólicas remiten a un saber de fondo, compartido intersubjetivamente por la comunidad de comunicación" (Habermas, 2007:31).

Pedro Bracamonte, parafraseando a Mannheim lo explica en este sentido:

> Y agregó —Mannheim— que desde un punto de vista dinámico, el interés de la sociología del saber se concentraba en el "*devenir, condicionado por el ser, de las posiciones* desde las que se puede pensar en cada época determinada". En la tarea de entender esas maneras de pensar, la historia de las ideas (políticas, filosóficas, estéticas y otras) conformaría una buena base, pero la sociología del pensamiento se debía concentrar en un *análisis estructural histórico* y no tanto en el cambio de los *contenidos* del pensar. La historia de las ideas llega a perfilar los estilos o sistemas de pensamiento de un pueblo o de una época, aunque puedan coexistir distintas corrientes de pensamiento de las que alguna resulta dominante durante cierto periodo, dejando a las demás corrientes en un segundo plano. Propiamente, la sociología del saber, a diferencia de la historia de las ideas, atañe al arraigo de las posiciones espirituales y a los distintos estilos de pensamiento que hay detrás del ser histórica y socialmente determinado (Bracamonte, 2010:7).

En este sentido, entendemos que la formación de todo aquello que prefigura al ser social es construido por la colectividad a lo largo de cientos de años.

> Bien miradas las cosas, es un error decir que el individuo aislado piensa. Habría que decir más bien que participa en el pensamiento de otros hombres que han pensado antes que él. Encuentra una situación heredada, con modos de pensamiento que se adaptan a dicha situación y con tentativas de mejorar las respuestas heredadas o de sustituirlas con otras que permitan enfrentarse mejor con las alteraciones y los cambios de esa situación. Todo individuo se halla, pues, predeterminado, en un doble sentido, por el hecho de haberse desarrollado dentro de una sociedad: de un lado encuentra una situación establecida, y del otro halla en esa situación modos preformados de pensamiento y conducta (Mannheim, 1941/2004:35).

Habermas, por su parte, en el texto de *Teoría de la acción comunicativa* (2007), plantea a la racionalidad como la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento que es producido por su propio grupo social. En este sentido, considera que

> Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (Habermas, 2007:27).

Destacan de la cita anterior dos elementos que me interesa contrastar con lo que hemos expresado con anterioridad. El primero: la "comunidad de convicciones racionalmente motivada" que considera un universo de conocimiento socialmente adquirido y que supone el fermento donde lo social tiene sentido; por supuesto, la racionalidad queda en este punto como una consecuencia lógica de la capacidad de utilización que tienen los individuos del conocimiento construido de manera colectiva, pero que invariablemente estará predeterminada por ese conocimiento mismo y a la colectividad. El segundo punto, el concepto de intersubjetividad, que determina que los sujetos son ellos y sus circunstancias, evidentemente sociales y cuyo conocimiento del mundo y del entorno es compartido de manera dialógica con los demás. Siguiendo al mismo autor, hay que comprender que el accionar puede ser lo mismo verdadero, "referente al estado de cosas en el mundo", como eficiente, entendido lo anterior como las "intervenciones en el mundo con ayuda de las cuales pueden producirse los estados de las cosas deseados" (Habermas, 2007: 25). Añado en este punto el sentido que tendrá la acción y que viene predeterminado por los acuerdos cognitivos que ha producido el grupo, es decir, aquellos saberes que bien pueden o no tener sentido para la colectividad. El sentido guardado en las frases "halach uinic" ('hombre verdadero' en lengua maya yucateca), o "tojol winik" (el mismo concepto en tojolabal, véase Lenkersdorf, 1996:22-23) o quizá el concepto "bats'i k'op" ('lengua verdadera' que hablan los "jchi'iltatik", 'compañeros', nombre que asumen los tsotsiles de San Andrés Larráinzar, de acuerdo con Lucas Ruiz, en Ruiz, 2006:20-21), adquiere

un sentido fundamental: para estas lenguas de raíz maya, esas personas y sus lenguajes son los verdaderos, pues derivan de saberes "verdaderos" para los grupos que los produjeron. Por tanto, la comunicación entre ellos no sólo será verdadera, sino que también lo será efectiva en tanto que producirá los efectos deseados. Por su parte, Luckman y Berger, continuadores del pensamiento de la sociología del conocimiento, afirman que la realidad es construida por los sujetos:

> La realidad de la vida cotidiana se me presenta además como un mundo intersubjetivo, un mundo que comparto con otros. Esta intersubjetividad establece una señalada diferencia entre la vida cotidiana y otras realidades de las que tengo conciencia. Estoy solo en el mundo de mis sueños, pero sé que el mundo de la vida cotidiana es tan real para los otros como lo es para mí. En realidad, no puedo existir en la vida cotidiana sin interactuar y comunicarme continuamente con otros. Sé que mi actitud natural para con este mundo corresponde a la actitud natural de otros, que también ellos aceptan las objetivaciones por las cuales este mundo se ordena, que también ellos organizan este mundo en torno de "aquí y ahora" de *su* estar en él y se proponen actuar en él. También sé, por supuesto, que los otros tienen de este mundo común una perspectiva que no es idéntica a la mía. Mi "aquí" es su "allí" (Berger y Luckman, 1967/2008:39-40).

Al hablar de la experiencia de lo social en esos dos niveles, en el del aquí y el ahora y en el de la intersubjetividad, el concepto de los otros, los autores consideran aspectos que hemos revisado con otros autores. La idea de memoria, que es esencialmente colectiva, queda impresa en lo que ellos denominan el *realissimum* de todo grupo social; es decir, que los grupos habrán de reproducir lo que les resulta más determinante a nivel social y cultural, que es lo que les resulta no sólo real, sino verdadero y eficiente —para seguir con los conceptos de Habermas—, y que se produce siempre en función de la alteridad como elemento fundamental para la construcción discursiva y que habrá de traducirse en un todo simbólico observable desde la semiótica de la cultura.

Resistencia indígena

Resistencia

Mario Humberto Ruz afirma (en León, Ruz y Alejos), que la resistencia de los pueblos indígenas dista mucho de significar la permanencia de un orden estático; por el contrario, el indio "vive en la historia, la crea y la recrea mediante su conciencia individual y colectiva que, al hacerlo sentirse diferente, colabora en la reelaboración de su identidad. Su palabra viene a ser, así, instrumento de lucha en tanto que asume, codificándolo, un proyecto histórico propio" (1992:88). Por tanto, entiendo a la resistencia como un proceso activo por el cual un grupo que vive determinado por otro, busca asumir un rol protagónico en el desarrollo de su propia historia, aun cuando ello sea en detrimento o esté a la par del plan del grupo opresor. A la vez, la expresión de esta resistencia será diversa y dinámica también, pues no se expresará de la misma manera, ni se manifestará en tiempos exactamente iguales. Ruz propone tres grandes espacios en los que se desenvolverá la resistencia, a saber: el rostro cotidiano, el aguerrido y el sagrado (1992). En un libro de reciente factura *La resistencia en el mundo maya* (Valverde, 2007), Felipe Castro Gutiérrez saluda propuestas como la de Ruz debido a que "acercan al concepto con más precisión y sutileza a la realidad histórica; sin embargo, apunta que su principal inconveniente es que por esta vía bien puede ocurrir que acabemos por emplear una noción tan vaga y amplia que carezca de utilidad práctica" (2007:12).

No obstante lo anterior, entiendo que el concepto de resistencia ha de ser diverso en sí, como las expresiones de los indígenas ante la dominación y su participación en el desarrollo de nuevas identidades, como lo atestigua el texto que recientemente compiló el mismo Ruz, *De la mano de lo sacro, santos y demonios en el mundo maya* (2006), en el que vemos la muy diversa expresión religiosa, que lo mismo incorpora santos, demonios y deidades pretéritas a su panteón actual, lo cual confiere propiedades divinas y humanas a los santos, vírgenes e incluso a Jesús —tales como ser caudillos cultura-

les—, así como la "osadía" de tratarlos como iguales y llamarles la atención, e incluso insultarles cuando no han cumplido con su cometido. Por tanto, asumo una postura abierta en cuanto a los posibles alcances del concepto resistencia, partiendo de la propuesta de Ruz, sin caer, como dice Castro Gutiérrez, en generalizaciones que más que ayudar, confunden. Es decir, que considero que la expresión de la resistencia es diversa y sus formatos igualmente distintos. Cuando nos adentremos en los discursos del presente en las sociedades mayas a trabajar, veremos que se diversifican las expresiones y se fortalecen las identidades aprovechando los medios de hoy, como blogs y redes sociales. Ahí hay resistencia, lo mismo en la lucha armada, que en textos de la Colonia.

En la zona maya, la resistencia ha sido más la tónica que la excepción pues, como sostiene Bracamonte (2001), el pacto social desarrollado posteriormente a la conquista de los territorios de la región con las elites de los señoríos principales, sería irregular.

> Pero como todo pacto social inequitativo y asimétrico, el que entretejieron mayas y españoles de la época colonial estuvo sujeto a grandes y frecuentes rupturas que se manifestaron periódicamente. En ese marco de resistencia multifacética, la fuga de indios hacia el territorio no colonizado del sur de la península yucateca, al que se dio en llamar la montaña, fue un proceso constante, aunque con ritmos desiguales a lo largo de los siglos XVI y XVII, y si se tiene en cuenta esta área, los motines, revueltas, conjuras, conspiraciones y especialmente las sublevaciones se presentaron con frecuencia, contradiciendo la imagen de paz social que predomina en los estudios sobre mayas yucatecos (Bracamonte, 2001:15).

En efecto, son constantes las referencias a pacificaciones y recaptura de indígenas fugados a las zonas de exclusión que, como menciona Bracamonte, "abarcaba tanto la costa oriental como el territorio del sur que se extiende hasta más allá del Petén guatemalteco y en donde convivieron pueblos de indios cristianos situados en la frontera colonial…" (Bracamonte, 2004:13) junto con otras comunidades totalmente libres, como el pueblo itzá.

Como ejemplo de lo anterior, tenemos diversas misivas enviadas al rey en 1678 por el gobernador de Yucatán, Antonio Laiseca y Alvarado, solicitándole pertrechos y efectivos para poder realizar la reducción a Sahcabchén, población que se rebeló diez años atrás junto con muchas otras generando un espacio libre de la mano española durante muchos años. Argumenta lo anterior, pues teme dejar a la merced de los piratas el puerto de Campeche si dispone de los soldados que hay ahí.[2] En otra carta, correspondiente al 28 de julio de ese mismo año, igualmente se queja de que no tiene armamento y gente preparada. Narra que un mulato murió a manos de otro pues no sabían utilizar las armas. Sucedió cuando hacían una emboscada a una piragua que venía con diez franceses. No hay posibilidad de cuidar todas las playas. Que unos indios mataron a catorce españoles en las orillas del Usumacinta, y que no es la primera ocasión que sucede; que campan a su antojo en la montaña.

> Y cuando no se atienda al gran servicio se debe anteponer a todo el de Dios Nuestro Señor siendo tan importante la conversión de un alma que no aprecio sólo de la hacienda, sino de la sangre de nuestras venas, se debe granjear y con cuanto mayor anhelo y codicia la que han tenido ya el nombre de Christo y hoy se hayan apóstatas entre los montaraces idólatras, sirviendo de ejemplo para que se pierdan otras muchas como se le teme; esto pongo en consideración de Vuestra Majestad. Y que si no se procura aplicar muy eficaz y pronto remedio está expuesta toda la Provincia, pues cada día se reconoce hay mucha diminución de indios que pasaron sin poderlo evitar a los montes llevados solo (como ellos dicen) y es evidente de la idolatría y libertad con que viven, no contentándose sólo con esto, sino que persuaden a los demás a que lo hagan enviándoles mensajes con supersticiones de profecías que tienen de que ha llegado ya el tiempo de libertarse todos y vivir con sus antiguos vicios; punto que se debe atender mucho y considerar su gravedad y mal semblante con la verdad que se requiere pues se manifiesta claramente el veneno que se

[2] AGI, México, 1010. Cartas del Gobernador Antonio Laiseca y Alvarado, 14 de junio de1678, consultado en el archivo de la Biblioteca Juan Comas, en lo sucesivo BJC.

> introduce y más en la veleidad y en la subsistencia natural de estos indios.[3]

Como se ve en este somero ejemplo —que narra un solo episodio de las complejidades mostradas en torno a la región de Sahcabchén—, la región se encontraba inmersa en constantes conflictos por las excesivas exacciones por parte de la Corona y los abusos de encomenderos y frailes. El caso ha sido abordado con suficiente amplitud y detalle por Bracamonte (2001) y por Solís y Peniche (1996).

> Ambos fenómenos —resistencia y colonización— están estrechamente relacionados si aceptamos que "junto con la invasión extranjera nació la resistencia a la dominación". Esta resistencia se presenta en una multitud de facetas, y la más evidente se encarna en lo que se puede llamar la resistencia activa que se manifiesta cuando existen acciones concretas de grupos afectados para oponerse a situaciones impuestas, que en ocasiones llegan a la violencia generalizada. Por otro lado, actividades más complejas y difíciles de analizar se presentan bajo la forma de la resistencia pasiva, que supone la aceptación aparente de la imposición pero la negación interna o subrepticia. Los mayas de Yucatán utilizaron una gran variedad de formas de resistencia que se amoldaban a las circunstancias y que incluyen la rebelión, las conjuras, la huida, ya sea individual, familiar o grupal, la amenaza de sublevación, la utilización de los recursos legales de la burocracia española y el manejo de alianzas con los grupos españoles en la dominación. En buena medida la resistencia maya logró imponer en Yucatán fuertes condiciones a los colonizadores que se manifestaron durante todo el régimen colonial como verdaderos espacios mayas de autonomía (Solís y Peniche, 1996:XXIV).

La vida cotidiana será el espacio donde se verificará la resistencia y su expresión será tan diversa como las actividades de estas comunidades.

[3] AGI, México, 1010. Carta del Gobernador Antonio Laiseca y Alvarado al rey, 28 de julio de 1678, ff. 104r y v, BJC.

> Tomando en cuenta las variadas formas de dominio y sumisión, y la diversidad de épocas y espacios en que se dieron, no es de extrañar que los pueblos mayas esgrimieran ante ellas resistencias diferentes —conscientes algunas, ancladas otras en el inconsciente. Dichas resistencias podían mostrarse incluso cambiantes a lo largo del devenir colonial: el adversario de hoy pudiera ser el aliado de mañana; la que en un momento se avalaba como estrategia eficaz podría exhibir su obsolescencia en el siguiente; aquello que en cierta época se percibía como ajeno podía haber pasado ya, en la que le sucedía, a formar parte de lo propio (Ruz, 1998:75).

Los mayas yucatecos

> *La sociedad maya estaba organizada en una estructura corporativa y a la vez jerarquizada, reproducida en cada nivel social, desde los grupos de parentesco hasta las unidades más amplias que se constituían y reorganizaban de acuerdo con el flujo y el reflujo de la centralización política* (Farris, 1984/2012:22).

Las comunidades mayas en la península de Yucatán se organizaron después de la Conquista de acuerdo con ciertos estamentos como el Batabil (señorío) y su plural *batabiloob*, Kúuchkabal (provincia), *kuuchkabal* (organización humana de la provincia), *kuchte'el* (parcialidad) que existían previamente en el periodo posclásico "para el lapso de tiempo entre la caída de Mayapán y hasta los primeros años después de la conquista española" (Vargas, 2006:132). A la vez, los Batabob (señores) serían las figuras centrales del poder, pues la figura del Halach Uinic (gran señor de toda una provincia en la época prehispánica) había caído (Okoshi, 2006; Chávez, 2006; Vargas, 2006; Restall, 2006; Bracamonte, 2001, 2004).

De acuerdo con lo que comenta Pedro Bracamonte y Sosa en su libro *La Conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680* (2001), esta sociedad, producto de la colonización, se vio en la necesidad de negociar tanto sus espacios como su poder.

> Es verdad que la mayoría de los antiguos y nuevos dirigentes de los pueblos de indios, que fueron creados mediante la política de reducciones optó por una negociación permanente en la que se privilegió la obtención de espacios de autonomía política y cultural, a cambio de la entrega de grandes cantidades de excedente económico y de aceptar e incluso auxiliar en la evangelización (Bracamonte, 2001:15).

Los españoles organizaron a las comunidades, como sucedió en muchas otras partes de América, en torno a los centros urbanos generados posteriormente a la Conquista. En Yucatán, al no contar con oro, como esperaban los conquistadores, vieron en un supuesto excedente de mano de obra la riqueza que ellos esperaban.

> Durante el transcurso del periodo colonial, Mérida, Campeche, Valladolid y Bacalar eran los lugares de residencia de los encomenderos, por lo que funcionaron como los centros de acopio tributario de los pueblos de sus respectivos distritos. Hasta la octava década del siglo XVI, cada abril, agosto y diciembre, caravanas de cargadores provenientes de aproximadamente 180 pueblos llegaban a esos asentamientos. Transportaban mantas de algodón, maíz, frijol, cera, gallinas de la tierra, sal y un sinnúmero de productos que los encomenderos destinaban para su abasto y para el comercio. Después de 1583 hasta 1785, año en que fue promulgada en Yucatán la cédula que incorporaba las encomiendas a la Corona, los contingentes de mayas tributarios llegaban cargados de mantas, maíz y gallinas cada San Juan (24 de junio) y cada Pascua de Navidad (25 de diciembre) (Quezada, 1997/2011:76).

Por supuesto, los Batabob desarrollaron actividades de gobierno y negociación, como interlocutores en el nuevo pacto que se generaba. De acuerdo con Bracamonte, habría dos realidades al momento de la llegada de los españoles: *a*) los mayas vinculados al modelo zuyuano de gobiernos multietnias, y *b*) los mayas vinculados a una concepción más tradicionalista proveniente del clásico, donde no se aceptaban la mezcla de etnias y costumbres a menos que se persiguiera un objetivo político (2004:14-15).

Por otro lado, sostiene Bracamonte que existió un espacio de exclusión donde convivían lo mismo habitantes de las colonias que huían de las constantes exacciones y abusos de encomenderos y frailes, que indígenas mayas que no habían sido sujetos al poder de los conquistadores. Para los españoles, esta enorme región fue llamada "la montaña" (2001:28-29) y se caracterizaba de la siguiente manera:

> […] las sabanas, márgenes de ríos y lagunas, islas interiores, ciénagas, costas y selvas de ese territorio (y en él) confluyeron, desde los primeros años coloniales, indígenas que nunca pudieron ser conquistados y otros que, después de vivir años, a veces décadas entre los españoles, optaron por la huida (Bracamonte, 2001:20).

Como ejemplo de lo anterior, tenemos un documento dirigido al gobernador de Yucatán en 1604, donde un grupo de mayas huidos le solicitan concesiones tributarias y explican los motivos de su huida.

> Y así dicen que todos los que están nombrados en esta carta vienen a manifestarse —ellos y en nombre los *macehuales* que allá tienen a su cargo— ante el señor gobernador dando relación de cómo todos ellos, de un parece y acuerdos, dicen que había tres años a esta parte tienen pensado venirse y manifestarse todos ellos a los religiosos frailes de San Francisco porque fueron bautizados y enseñados a la doctrina de los dichos religiosos antes que ellos (se) fuesen y saliesen a estas provincias. Y se fueron huyendo a los montes —donde ahora tienen sus casas y moradas— porque eran muy vejados por los españoles tratantes que iban en el dicho pueblo y provincia, les trataban mal sin causa alguna. Y asimismo les pareció que era mucha carga hacerles pagar tributo con rigor a su encomendero, como hacerles ir a servir la tanda contra su voluntad, siendo ellos apartados y de muchas leguas su pueblo a esta ciudad. Por esta causa se fueron a vivir a los montes hasta ahora.[4]

[4] Petición de indios huidos al gobernador de concesiones tributarias e informando los motivos de su fuga, Ichcum y Auatayn a 4 de agosto de 1604 (en Bracamonte, 2006:110).

Siguiendo los argumentos esgrimidos por Bracamonte, podemos entonces ubicar dos espacios específicos que constantemente convivían entre sí: la montaña y los espacios dominados por los modos, leyes y formas de la Colonia.

Este panorama será la tónica de las relaciones entre la República de españoles y la de indios en la Colonia yucateca y ya bien entrado el siglo XVIII, la situación distaba de haber cambiado para mejorar. Por el contrario, siguiendo con Bracamonte (1994), las reformas borbónicas habrían de irrumpir violentamente en la zona para trastocar aún más el ya de por sí precario sistema de relaciones entre blancos e indios.

> Alrededor de 1750 la forma de la dominación colonial comenzó a cambiar debido a las políticas de la Corona española, que pretendían lograr la integración de la población indígena al desarrollo de la agricultura comercial y de la ganadería. La segregación en la que vivían los pueblos mayas, que les confería un mayor grado de autonomía, comenzó a ceder terreno a favor de esta campaña de integración por las que las comunidades pagarían un elevado precio. Ese proceso, marcado por el desarrollo de las haciendas, se prolongó hasta 1915, cuando los aires de la Revolución mexicana llegaron a Yucatán y la población indígena tuvo que enfrentar nuevas condiciones de subsistencia y resistencia (Bracamonte, 1994:22).

En efecto, la estructura colonial, sustentada en complejos entramados de cacicazgos locales permitidos por los españoles, de intercambios comerciales y de trabajo irregulares pero que habían permitido una convivencia más o menos sana de la sociedad maya colonial en Yucatán, se vería afectada por el desmantelamiento de algunos de los sostenes de la economía indígena, como las cajas de la comunidad y la administración de las cofradías, que más o menos habían podido apoyar a la subsistencia de las comunidades (Bracamonte, 2004:55-67). Por otro lado, la encomienda, que en otras zonas ya no existía, en Yucatán se prolongó de manera sorprendente hasta bien entrado el siglo XVIII, lo mismo que el sistema de servicios personales que, incluso para el siglo XIX seguía funcionando. Debido a la nueva realidad económica ordenada desde España, que por cierto también afectaba

a los blancos, los abusos no se hicieron esperar por parte de los encomenderos y hacendados hacia los indígenas.

Regresando al punto de la montaña y los territorios de exclusión y su influencia en la resistencia, existe una carta enviada al rey por el Gobernador Rodrigo Flores de Aldana en torno a la rebelión de Sahcabchén, donde se da cuenta primero, que los indios de esta población son montaraces fugados de otros pueblos y segundo, de las relaciones que aquellos sostenían con los itzaes y lacandones, por lo que tendría lógica su rebeldía.

> Sacabchén es un pueblo de indios tributarios de V.M. que está a 60 leguas de esta ciudad siendo la penúltima doctrina que hay en esta Provincia para entrar en la de Tabasco, y se pobló de indios fugitivos que se redujeron de tales montañas conviniéndose en pagar la tercia parte de tributo ordinario, quedan los demás a sus encomenderos y muchos indios holgazanes y de malas costumbres, se huyen en de sus poblaciones a vivir a Sacabchén y en el discurso de 50 años que se pobló se han ido cuatro veces a las montañas alborotando a los demás y […] cezcanos [*sic*] para que hagan lo mismo ayudándose de los indios del taiza y lacandones que no han sido estos conquistados con quien tienen trato para poder estar en las montañas […].[5]

Del otro lado, del de la convivencia directa en la Colonia, en su estudio sobre los Canul y los Canché, presentes en el Códice de Calkiní, Okoshi Harada (2006) nos presenta la organización política y territorial que se desprende de la región —hoy, entre el estado de Campeche y Yucatán— y que se encontraba en ese momento bajo el dominio de los españoles. En su trabajo se puede observar la pugna entre dos de las familias mayas más importantes de la región, los Canul y los Canché, y su necesidad de obtener reconocimiento a partir de mitos de origen —de los cuales son protagonistas— y de la reescritura de su propia historia plasmada en el Códice de Cal-

[5] AGI, México, 361. R.5, N.70. 8 de agosto de 1668. Carta del gobernador Rodrigo Flores de Aldana al rey explicando la situación en Sahcabchen, BJC, para mayores detalles de la rebelión, remito a la excelente recopilación de fuentes realizada por Solís y Peniche (1996).

kiní. "Ambos alteraron la historia a su favor [...] estos dos linajes, a final de cuentas, hicieron los suyo dentro del patrón común: *I*) buscar su beneficio tras alterar la historia a su favor, *II*) defender los intereses comunales sobre la tierra y *III*) depositar por escrito la memoria colectiva de los linajes dominantes" (Okoshi, 2006:50-51). Pese a que la nueva organización colonial privilegió la explotación económica y la salvación de las almas (Farriss, 1984/2012) mediante su "reducción" para llevarlos a "policía" (Hanks, 2010), la reordenación territorial trajo como consecuencia nuevas identidades y acumulaciones simbólicas y materiales que fueron tomando lugar en el orden religioso y social. Por supuesto, también resistencias, como hemos visto antes en este mismo capítulo. "Era, en todo sentido, una resistencia constante de parte de las elites mayas ante los españoles y este documento (el Códice de Calkiní) siempre ha sido una fuente inagotable para ir (re)creando y reforzando la identidad de los que han habitado esta tierra" (Okoshi, 2006:51).

Las poblaciones a las que se refiere Okoshi en su estudio, así como Farriss en el propio (1984/2012), se encontraban como tal en el dominio español. No obstante, otros estudios dan cuenta de otras poblaciones que se desarrollaron en constante convivencia con los pueblos de huidos o que estaban en esa misma región. Ese espacio de exclusión del poder español en la zona representaba dos amenazas constantes: *1*) el que los ingleses invadieran desde Belice, y *2*) "el otro, más antiguo y preocupante: la posibilidad de una sublevación indígena" (Bracamonte, 2004:57).

Chávez, en un texto centrado en un *cuuchcabal* kejache y en el matrilineaje (*na'aj*) "Chan" (2006), describe la realidad que se vivía en esos territorios de población no conquistada para el siglo XVII, pues los numerosos intentos de reducción habían sido infructuosos hasta el momento.

> La actitud hostil indígena frente a los colonos y soldados españoles se debió en gran medida a que varios mayas eran fugitivos de las doctrinas franciscanas. Estos naturales habían tenido contacto más directo con los conquistadores, quienes los habían utilizado para sus encomiendas, trabajos personales, tratos mercantiles particulares y otras actividades onerosas. En es-

> tas acciones, los padres seráficos fungieron como defensores de los indígenas, sólo que su labor no fue suficiente para evitar los abusos. […] Cabe resaltar que los anteriores motivos no fueron el único argumento para huir del control hispano, sino que escondían un trasfondo religioso y político-tradicional maya para retomar el sitio que sus antepasados habían perdido (Chávez, 2006:63).

Los kejaches cuyo nombre significa "los verdaderos venados" no fueron reducidos en el siglo XVI y convivieron constantemente con los mayas provenientes de los territorios colonizados. Los montaraces, por tanto, coexistieron con los nativistas,tal como lo plantea Bracamonte. La región kejache, en la frontera entre Campeche y Guatemala, se mantuvo constantemente en revueltas por el descontento que tenían los viejos dirigentes con los nuevos impuestos por la Corona, cuando era el caso. Chávez afirma que los *na'alob* (linaje materno) serían los que buscarían recuperar su poder al haber sido desplazados; ello trajo como consecuencia la rebelión de Sahcabchén que inició en 1668 y que culminó con las negociaciones con el Batab de la región Juan Yam Chan (autodenominado Na Chan Yam) en 1678, después de diez años de vida independiente de la Corona. Pese a que esta rebelión no es tema de la presente investigación, nos deja ver dos cosas: la primera, la convivencia curiosa entre los mayas que llama Bracamonte (2004) nativistas, que poco o nada tuvieron que ver con la Colonia y que buscaban que prevalecieran las cosas como habían estado hasta antes de la llegada de los españoles, y los "hombres de maíz" como los denomina Chávez (2006), que eran aquellos que huían del dominio español pero que ciertamente se habían nutrido de su cultura. A este grupo perteneció Juan Yam Chan. Por otro lado, nos deja ver los límites tirantes en la frontera del mundo *colonial* y el de la *montaña*, que permitía que se gestaran este tipo de rebeliones. A la vez, evidencia la posibilidad que tenían muchas de estas comunidades de vivir fuera del dominio español, con total independencia y con sus propias reglas y prácticas.

Otro espacio similar al anterior es la región de Acalan-Tixchel, sobre el que Ernesto Vargas Pacheco considera que:

> […] abarcaba gran parte de lo que hoy son los municipios del Carmen y Candelaria, Campeche. A su capital Itzamkanac llegaban diversas rutas fluviales y terrestres, desde donde se podía comerciar hacia el exterior por Tixchel, Xicalango, Potonchán, hasta Naco y Nito, en Honduras. La Provincia de Acalan comprendió un territorio desde Tixchel a las orillas del mar, parte de la laguna de Términos y toda la cuenca del río Candelaria (Vargas, 2006:133).

Su importancia radica en su cercanía con Guatemala; en épocas prehispánicas su capital, Itzamkanac, era punto de intercambio entre la región de la península y el Petén. Basado en el texto chontal de *Paxbolon Maldonado* y en *Oviedo*, Vargas determina que la región tenía setenta y seis pueblos y que Itzamkanac "tenía entre novecientas y mil casas, su población total habría sido de 4 000 a 4 500, tomando como base 4.5 personas por familia y sólo una familia por casa" (2006:145). Aun cuando más adelante cuestiona estos datos por su posible inexactitud, podemos ver que se trataba de una región rica en personas y materias primas. A su vez, menciona que Acalan y su capital Itzamkanac tenían una vocación

> […] hacia el comercio, pues el río Candelaria era la ruta fluvial importante hacia el área Petén guatemalteca [...] Por el río Caribe se llegaba a Calakmul y por el Candelaria o río San Pedro hasta el área Petén guatemalteco, aquellas rutas que sirvieron para transportar mercancías locales e importadas desde el área Petén hacia la costa (Vargas, 2006:135, 142).

Pese a que los habitantes de Itzamkanac son enviados a Tixchel de manera permanente en 1557, es un hecho que su ascendencia en la región dejaría huella, no sólo en el ámbito prehispánico sino en plena Colonia. Ya en 1524, Cortés estuvo por la región y comentó:

> Esta provincia de Acalan es muy gran cosa, porque hay en ella muchos pueblos y de mucha gente, y muchos de ellos vieron los españoles de mi compañía, y es muy abundosa de mantenimientos y de mucha miel. Hay en ella muchos mercaderes y gentes que tratan en muchas partes, y son ricos de esclavos

> y de las cosas que se tratan en la tierra; está toda cercada de esteros, y todos ellos salen a la bahía o puerto que llaman de Términos, por donde en canoas tienen gran contratación en Xicalango y Tabasco, y aún créese, aunque no está sabida del todo la verdad, que atraviesan por allí a esta otra mar, de manera que aquella tierra que llaman Yucatán queda hecha isla (Cortés, 1526/2003:380-381).

Más adelante Cortés afirma que habló con el principal de la provincia, un tal Apaspolon (que para Paxbolon sería Paxbolonacha) y que Cortés caracterizó como rico comerciante, el de mayor envergadura de la región y, por tanto, su cacique. Refirió también que dicho personaje tenía en el pueblo de Nito (en Guatemala, hoy San Gil de Buenavista, ya muy cerca de Honduras) "un barrio poblado de sus factorías y con ellas un hermano suyo, que trataba sus mercaderías" (Cortés, 1526/2003:380-381). Tales rutas fluviales permitieron que los pueblos antes mencionados tuvieran comunicación entre sí y con la zona del Petén guatemalteco, por lo que no vemos razones para que no pudieran intercambiar no sólo mercancías, sino noticias y conocimientos de lo que acontecía en toda la región.

En este primer acercamiento a las comunidades mayas de la península de Yucatán, su organización política y social, así como de sus relaciones con el ámbito colonial, podemos ver que no se desarrollaron de manera generalizada; es decir, donde las autoridades españolas marcaban la pauta y unos indígenas sumisos seguían, enteramente convencidos de la Conquista, de la Colonia, sus modos y tradiciones. Pese a que podemos afirmar que existieron espacios donde lo anterior se dio de manera clara, es evidente que el Yucatán de la época se mantuvo constantemente dividido y sus fronteras entre una paz tirante y el conflicto perenne, producto de los movimientos entre los indígenas montaraces y apóstatas, los insurrectos y su rebeldía, y los que nunca habían sido conquistados, como los lacandones y los itzaes.

Hoy, gracias a los estudios que hemos citado (Bracamonte, 1994, 2001, 2004, 2006, 2007, 2010; Solís y Peniche, 1996; Chávez, 2001, 2006; Okoshi, 2006; Vargas, 2006), queda completamente eliminada la idea que Farriss en 1984 esgrimía sobre la sociedad maya en la Colonia, una de cierta paz y sumisión:

> Pero como hemos visto, los agravios engendraron tan sólo el modesto levantamiento de Canek. El Yucatán colonial fue, en términos generales, un lugar bastante tranquilo, inseguro en sus costas y fronteras pero internamente pacífico. No queda prueba alguna que sugiera nada parecido a la alta incidencia de revueltas locales y otras formas de protestas directas y violentas de las que se tiene información para las regiones altas de Mesoamérica. Además de la rebelión de Canek, sólo consta otra en los archivos: un motín en 1610 en el pueblo de Tekax, dirigido contra los funcionarios mayas de la localidad, no contra los españoles (Farriss, 1984/2012:103).

El Yucatán colonial vivió en constante conflicto y, si vemos los mapas proporcionados por la propia autora, nos damos cuenta de que el territorio bajo el dominio de la Corona era sumamente reducido si se compara con el espacio de exclusión que iba desde las regiones de Acalan y Kejache que hemos analizado, hasta la región del Petén en Guatemala, así como también aquella que se encontraba en el actual Belice, territorio relativamente libre donde lo mismo convivían indígenas cimarrones, piratas, esclavos negros huidos y comerciantes de diversa índole. Farriss comenta también que gracias al concepto cíclico del tiempo los mayas se mantuvieron en paz, "según el cual el dominio español, como todo lo demás, era visto como una parte finita, aunque repetitiva, de un ciclo eternamente recurrente" (1984/2012:103). Para ello, afirma la versión muy corriente y harto difundida, que Andrés de Avendaño hubo de aprovechar una profecía para poder preparar la conquista del Petén Itzá, versión que, como veremos en adelante, no se sostiene del todo. A reserva de que profundizaremos a lo largo de los siguientes capítulos sobre el particular, vale decir que los numerosos autores que hemos citado ven en la profecía y los vaticinios, elementos fundamentales dentro de las constantes revueltas y levantamientos. Para Bracamonte,

> La verdadera transformación radicó en el choque entre dos distintas estructuras o sistemas de pensamiento: el mesoamericano del tiempo cíclico y el europeo de tiempo lineal, pues ambas hacen referencia a construcciones disímiles de la reali-

> dad. […] Desde ese punto de vista, la conquista y evangelización marcan el inicio de un conflicto muy profundo, que aún no ha concluido. Un problema de socialización. El sometimiento colonial y neocolonial ha tendido a fracturar el tiempo cíclico como sistema de pensamiento al provocar un desencuentro entre el mundo subjetivo de la sociedad maya y el mundo objetivo que emergió de la conquista (Bracamonte, 2010:86).

Por tanto, es incorrecto pensar primero que la concepción del tiempo, dentro de la construcción de una cosmovisión derivada de un pensamiento cotidiano, vendría de la misma manera siempre y de forma monolítica; por el contrario, el pensamiento maya de la Colonia vivió constantes modificaciones, negociaciones, retornos y renuncias difíciles de explicar, mucho menos de atribuir de manera generalizada a un solo lugar y tiempo. Por supuesto, existieron manifestaciones en favor de la nueva realidad existente en territorio maya y en contra en un constante vaivén que se antoja complejo y difícil de asir; más todavía, "si antes de la conquista se aprendía de la deidad Kukulcán y de su periódico retorno, los menores mayas del siglo XVII aprendían de Jesucristo-Kukulcán con ideas de la pasión de Cristo y su muerte en la Cruz, pero lo verdaderamente importante es que seguían pensando en su futuro retorno, que se cristalizó en 1761 en la rebelión de Jacinto Canek" (Bracamonte, 2010:87).

Como se ve, pudiera pensarse que la única rebelión en forma durante el periodo colonial fue la de Cisteil en 1761, empero, ello sería ignorar décadas y décadas de conformación de pensamiento en donde se gestaron resistencias muy diversas, en que "una sociedad novohispana sumida en una prolongada y letárgica siesta colonial" (Ruz, 1998:74), va cediendo espacio a otra imagen:

> Ni mero sueño ni continua pesadilla, como nos han querido hacer creer respectivamente hispanófilos a ultranza o indianófilos amarillistas, sino alternancia natural de reposo y combatividad tanto en las culturas asediadas como entre sus asediadores; sumergidos ambos durante largos periodos en un ligero y frágil duermevela (Ruz, 1998:74).

Como veremos en capítulos subsecuentes, de unos años para acá han surgido nuevos investigadores con nuevas posturas que permiten ver de manera más clara la realidad maya en su diversidad de espacios y tiempos, en especial en la Colonia. De hecho, quizá lo que más se había trabajado es el ámbito prehispánico del que se han escrito páginas y páginas, se han argumentado teorías y se han contrastado, desechando algunos conceptos y retomando otros, lo que ha permitido que exista un debate constante, rico y muy vivo. Lo mismo empieza a suceder en el ámbito de los estudios coloniales en la región, no obstante que son más recientes. Ello nos ha permitido ver el proceso de evangelización y de estructuración de la Colonia como algo complejo, donde la relación entre el maya y el *dzul* era diversa:

> […] es necesario hacer un balance de la situación crítica de las repúblicas indígenas, que enfrentaban los cambios provocados por la reconversión de la economía regional que tendía a cancelar el régimen de encomienda y los repartimientos y alentaba el crecimiento agrícola y ganadero sustentado en las haciendas. Pero es más importante revisar la historia de la resistencia al colonialismo español articulada en motines, revueltas, rebeliones, así como el papel que jugó la huida a la región de la montaña, ya que durante todo el régimen colonial miles de fugitivos encontraron en los extensos territorios del Petén espacios de libertad para la expresión abierta de la cultura propia y para la recuperación de antiguas formas de organización social. La conquista de los Itzaes y de otros pueblos libres, y especialmente el acelerado despoblamiento a causa de las epidemias condujo, entre 1700 y 1760, a un paulatino ocaso de la montaña como región de emancipación […] Había llegado la hora de enfrentar a los enemigos cara a cara (Bracamonte, 2004:67-68).

Otro elemento a considerar dentro del pensamiento maya y determinante dentro de las rebeliones, motines y levantamientos, son las profecías que, a decir de varios investigadores, fueron la motivación primordial para iniciar un movimiento o para seguir a un líder determinado.

> […] es posible afirmar que en la mayor parte de los rebeldes nativos de América existieron, sin duda, otras motivaciones to-

> davía más profundas que tendían a preservar el contenido étnico y la identidad de las sociedades indígenas, e incluso a postular la cancelación del proceso colonizador y el restablecimiento de incipientes formas de la antigua organización social, previas a la conquista, para expandirlas posteriormente en forma libre. El objetivo último idealizado de los sublevados era exterminar o expulsar a los europeos para restaurar esquemas de organización social nativos o bien, en su defecto, lograr una mayor autonomía política y menores cargas para los pueblos indígenas, apuntando a recuperar el desarrollo histórico y la profundidad cultural propios cuestionados por la opresión colonial (Bracamonte, 2001:23).

En efecto, el mismo Bracamonte se centra en la profecía para explicar la rebelión de Jacinto Canek, como vimos antes, o como menciona Chávez, "Según la visión cíclica de los mayas, se había cumplido el ciclo de gobierno de los españoles y ahora comenzaba de nuevo el tiempo de los mayas. Se entremezclaban la cosmovisión con la opresión sufrida; la primera resurgió como un elemento de resistencia y rechazo al invasor extranjero" (2006:71). De acuerdo con estos investigadores, el problema no sólo era económico y político, sino social en toda la extensión de la palabra. Se trata de un asunto de conocimiento y de pensamiento; de una *episteme* social que se ve trastocada por las nuevas formas y de la negociación constante de los mayas para subsistir no sólo a nivel material sino simbólico (Bracamonte, 2010). La lucha por conservar lo propio y por librarse del yugo colonial ha sido una constante incluso cuando aparentemente terminó la Colonia y llegó el México independiente; cualquiera que conozca la península o Chiapas, sabrá que existe todavía una realidad colonial donde conviven una supuesta "casta divina" con un mundo mestizo y por debajo, muy por debajo, se encuentran las comunidades indígenas. En este entorno, agreste de por sí, es natural que existan profecías y añoranzas sobre un pasado que no necesariamente, quien lo recrea, lo vivió o lo conoce del todo. He ahí la memoria de la cultura, que elige lo que necesita y desecha lo que no le es útil para el momento de necesidad. De ahí que tiene lógica que en Campeche hoy organizaciones indígenas pugnen por sustituir un busto de un finado secreta-

rio de Gobernación de origen español, por la efigie de Jacinto Canek, oriundo del Barrio de San Román en esa misma ciudad; tampoco sorprende que personajes anónimos —pero pretendidamente de lo más granado de la sociedad merideña— destinen fondos para que un artista local haga una estatua dedicada a los Montejo. Una lucha de imágenes y símbolos que en pleno siglo XXI se sigue librando, entre un mundo indígena que clama por sus derechos de tierra y sangre, y un mundo que se dice heredero de las glorias de los conquistadores y que sigue tan vivo como en el momento de la conquista.[6] Ya Gruzinski comentó a cuento de este proceso que denominó "La Guerra de las Imágenes" (1990/2006:11) que

> El choque imprevisto y brutal de sociedades y de culturas exacerbó las tensiones, multiplicó los cuestionamientos, exigió hacer elecciones a cada momento. Evoca demasiado nuestro mundo contemporáneo en su versión posmoderna para no suscitar la reflexión: sobre el destino de las culturas vencidas, sobre los mestizajes de todas clases, sobre la colonización de lo imaginario... Yo había empezado por analizar las reacciones de los grupos indígenas a la dominación española, mostrando cómo, lejos de ser mundos muertos o fijados, no dejaron de construir y de reconstruir sus culturas (Gruzinski, 1990/2006: 12).

En este mismo orden de ideas vale sumar al esquema el concepto de tierra, arraigo y pertenencia que brindan los mitos de origen y que jugaron un papel fundamental en la vida cotidiana de los pueblos mayas en la península, los conflictos que se fueron sucediendo desde la conquista hasta nuestros días y que dan sustento identitario a cada una de las comunidades y regiones. Matthew Restall comenta que

> Largamente, dentro del periodo colonial, las autoridades mayas afirmaron esta paradójica legitimación dual derivada tanto de su origen externo mítico y de su larga ocupación y gobierno de la región que dominaban. Para la elite de los chibalob,

[6] En capítulos subsecuentes habré de analizar el particular sustentado en entrevistas a protagonistas de estos movimientos identitarios, parte fundamental del *continuum*, centro de esta investigación.

> "casa" tenía una doble connotación, una sagrada, ambigua y metahistórica; otra material, histórica y localmente centrada. La mitología de origen permitió que las dinastías mayas se apropiaran de los vestigios de prestigio y poder resultado de los encuentros con las personas y las culturas del centro y sur este de México en los tiempos previos a la Conquista, todo en vistas de reforzar la idea de un gobierno nativista y autóctono de la región. Este principio ideológico fue reforzado por la Conquista Española y el intento de algunas elites chibalob de afirmar su estatus de "mayas conquistadores" —Xiu, Pech, y otras elites intentaron distanciarse de las masas mayas y apropiarse de la Conquista como una manera de revertir la derrota y mantener un estatus (2006:281; traducción mía).

Como se ve, estos elementos no sólo se usaron para dirimir pleitos de tierras, lindes y milpas, sino que sirvieron para legitimar a los Batabob en su tierra y en su liderazgo; de igual manera para identificar a los líderes rebeldes con su causa y con su gente, lo que indudablemente trajo como consecuencia que grandes contingentes de personas decidieran creer en ellos al grado de ofrendar su vida por los preceptos e ideas expresadas en los movimientos de rebelión y en las acciones de resistencia. Pensar que son meras coincidencias o curiosos sucesos es negar el hecho de que en muchos de estos movimientos convergieron conocimientos pretéritos, memorias de acontecimientos y personajes del pasado —debidamente pasadas por el tamiz del presente en que se retomaron—, y que existió el convencimiento de que aquello que se decía, profecía o vaticinio, era tan verdadero como todo lo que se percibe por los sentidos. Como sostiene Okoshi al analizar la reelaboración del Códice de Calkiní, que habla del linaje de los Canul y su deliberada modificación por el último amanuense para introducir a los Canché en la historia de la región:

> […] este hábil personaje —refiriéndose al último amanuense del Códice de Calkiní— realizó simultáneamente otro tipo de arreglo de los textos, que consistió en reunir aquellos documentos que mencionan a los de su linaje, en la primera parte del Códice (documentos 1-12), y al final puso aquellos en donde

> los gobernantes Canul son protagonistas. Nótese que en esta segunda parte del Códice se encuentran los documentos que hablan del lindero de Calkiní, de la provincia de los Canul así como de su historia, los cuales, seguramente fueron considerados por este compilador como documentos de utilidad para demostrar la legitimidad de su poder así como el fundamento legal del lindero de Calkiní (Okoshi, 2006:50).

Para finalizar este apartado, es conveniente recordar que la Colonia para los mayas peninsulares fue no sólo diversa, sino contrastante, y que en las tirantes relaciones con el otro (representado por peninsular, el criollo y el mestizo, el negro y el mulato) se fueron generando apegos y desapegos a la propia cultura. No podemos visualizarla como una y mucho menos considerarla monolítica y estática; por el contrario, como comentamos al inicio del presente capítulo, la cultura fluye y se adapta a las realidades que enfrenta, asumiendo elementos nuevos y retomando viejos de manera que subsiste a lo largo del tiempo. Como comenta a cuento de la labor del historiador:

> Pero un hecho no es un concepto, una idea, es un texto y, por tanto, siempre tiene un auténtico cuerpo material; es un evento considerado significativo, y no, como una parábola, un significado que es dado para formar un evento. Como resultado, un hecho seleccionado por el destinador es mayor que el significado ascrito al mismo en el código; es, consecuentemente no ambiguo para el destinador mientras que para el destinatario (lo que incluye al historiador) *ha de ser interpretado*. El historiador reconstruye el código del emisor con el fin de determinar su actitud hacia los hechos que se están comunicando, pero a la vez debe re-establecer el espectro completo de posibles interpretaciones que los receptores contemporáneos al texto le dieron a lo que ellos consideraron que eran hechos y la significación que les otorgaron. Finalmente, debido a que el hecho es un texto, invariablemente incluye elementos extra-sistémicos que, desde el punto de vista de los códigos de la época que los creó, son insignificantes, el historiador puede elegir los elementos que *desde su punto de vista* pueden ser significativos (Lotman, 1990:219; traducción mía).

Jacinto Canek en Cisteil, 1761

Jacinto Uc, después conocido como Canek, y su rebelión contra el dominio colonial han producido diversidad de sentimientos desde el momento en que se levantó en armas hasta la fecha. Desde un franco repudio, pasando por el miedo, la indignación, olvido deliberado, hasta una auténtica fascinación que lo mismo produce investigaciones y libros o impulsa la construcción de identidades. Se trata de un símbolo que en sí mismo constituye ya un texto y que a la vez, caprichosamente, regresa a ser un símbolo dependiendo de las necesidades de época y de los vaivenes de la memoria de cultura. No sin cierta dificultad se puede escapar de esa fascinación para presentar un análisis basado en presupuestos científicos y no enteramente emotivos, sobre todo cuando estamos ante la evidencia de siglos y siglos de opresión, expolio y dificultad de los pueblos indígenas de nuestro territorio por conservar tradiciones, estilos de vida y adaptarse a los nuevos, siempre cambiantes y con demasiada frecuencia agrestes para con su cosmovisión y costumbres. Canek, como demostraremos a lo largo de este capítulo y el siguiente —concerniente a Canek en la memoria de la cultura de los mayas yucatecos hoy—, encarna en su figura la idea de resistencia contra el poder hegemónico colonial —tan sugerente para muchos investigadores y grupos políticos—, lo mismo que puede ser el estandarte de las luchas indígenas de la región de la península de Yucatán para marcar un alto a los abusos de hacendados y autoridades eclesiásticas y civiles, o simplemente servir para consolidar día a día un sentido de identidad de los pueblos indígenas, lo que los vincula con su territorio.

Su plasticidad, que logra su permanencia a lo largo de los siglos, empero, no necesariamente depende en su totalidad de la memoria de los pueblos indígenas que pudieran tener la legitimidad absoluta de su recuerdo; por el contrario, como ha sucedido constantemente desde que México es un estado independiente, sus ideólogos han buscado establecer la identidad de su país en torno a mitos, leyendas y proezas de héroes civiles y militares que se enfrentaran contra el dominio de esa potencia extranjera que mantenía sojuzgada a la población. Numerosas investigaciones se han hecho en torno a esta temática de las que sólo mencionaré a algunas, como los estupendos trabajos de David Brading (2004a, 2004b, 2003), de Jacques Lafaye (2002), de Solange Alberro (1999) o el de Natividad Gutiérrez Chong (2001). Este último fue la tesis doctoral de Gutiérrez y se centró en comprender la interpretación que tenían algunos intelectuales indígenas sobre el nacionalismo mexicano, sus símbolos y su relación con lo indígena. Para ella, el elemento indígena que consideraron los nacionalistas mexicanos puede rastrearse hasta el siglo XVIII.

> Los diversos elementos de las culturas indígenas pueden encontrarse en los restos de las antiguas civilizaciones: el neoaztequismo (Phelan Leddy, 1960:768), por ejemplo, señala una similitud con las civilizaciones clásicas de Grecia y Roma emuladas por los Estados-nación de Occidente. Las diversas culturas y lenguas indígenas son también objeto de una política étnica oficial que proclama la tolerancia de los pueblos indios y promueve su coexistencia, armonía e igualdad con la población mestiza privilegiada y dominante (Gutiérrez, 2001:49).

En efecto, existió una deliberada utilización de los elementos indígenas para la conformación de lo que se pudiera entender por "lo nacional", en donde, tal como ella misma afirma, importará primordialmente el indio muerto (el prehispánico) por sobre el indio vivo.

> La indianidad hace a la nación soberana de México culturalmente única; asimismo, proporciona continuidad histórica al establecer la conocida división entre "los indios muertos"

> y "los indios vivos" (Benítez, 1968:47). Los "indios muertos" son la fuente de autenticidad y originalidad que constituye un pasado histórico excepcional. La abundancia de restos arqueológicos y la mitología revelan a Mesoamérica, el área cultural que incluye América Central y parte de México, como un centro de civilizaciones indígenas con una antigüedad de más de 2 500 años (del 800 al 400 a. C.). En contraste, los "indios vivos" revelan fragmentación étnica y lingüística, falta de un sentido de unidad nacional, así como constante y penetrante marginación social, lo cual contradice una agenda nacionalista de modernidad. Y la modernidad se entiende aquí en su sentido más amplio de occidentalización e industrialización, que se refieren a la introducción de innovaciones tecnológicas y a la aceleración del cambio social y político (Gutiérrez, 2001:17).

Por tanto, dicho programa —que no es menester explicar del todo en este espacio— aprovechó en su momento las figuras de muchos personajes que pudieran ser representativos de lo nacional y Canek no sería la excepción. En un trabajo anterior[7] analicé la novela *Canek* de Ermilo Abreu Gómez y la manera en que el género al que pertenecía, la llamada novela indigenista, contribuyó a la formación del Estado mexicano. De acuerdo con Mónica Mansour, en un artículo donde analiza este género:

> En la literatura indigenista, los "indios", independientemente de su cultura específica, se convierten en figuras casi tan idílicas como las que aparecían en el romanticismo y dan otro cariz a la identidad nacional; son los buenos, los inocentes, los sabios, los explotados: el "buen salvaje" necesario para equilibrar la "modernidad". Es interesante observar que el movimiento indigenista surge como respuesta directa a las vanguardias tan universalizadoras y a la "poesía pura" (con los Contemporáneos en México), que intentaban mantenerse mucho más

[7] "La novela indigenista como elemento fundamental para la formación del nacionalismo post revolucionario en México. Caso a analizar: Canek, de Ermilo Abreu Gómez", tesis que presenté para obtener el grado de maestro en Historia por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (2009).

> allá de las fronteras y las circunstancias cotidianas y locales (Mansour, 1999:39).

En ese trabajo demostré, a través del análisis del papel jugado por Abreu Gómez dentro de la literatura nacional, que éste se asumía contrario a los Contemporáneos y muy vinculado al bando nacionalista. Por tanto, su visión de Canek sería, con poca fortuna, tal como menciona Mansour: "idílico y revolucionario", más parecido al héroe popular de la Revolución mexicana que a un rebelde maya del siglo XVIII, e indudablemente más en concordancia con la idea de libertad entendida por los ideólogos del siglo XX. Más adelante habré de retomar este punto cuando hablemos de la imagen de Canek en el siglo XX y su vinculación con las ideas derivadas de la Revolución y la construcción de héroes postrevolucionarios. Sólo diré en este momento que gracias a esa construcción, en algún momento de mi educación temprana tuve el acercamiento a la novela y me formó un sentimiento claramente indigenista, pero fuertemente vinculado a una imagen etérea de los indígenas, misma que en la realidad no se sostiene. Empero, esto sí ocurre en zonas no indígenas, principalmente urbanas, a partir de la educación relacionada con el nacionalismo revolucionario y el proyecto de nación instaurado por décadas de gobiernos priístas y panistas.

Cuando sucede la rebelión de Cisteil en noviembre de 1761, la resistencia indígena se hallaba en un momento crucial en donde ya no sólo se focalizaba en una región de emancipación en el sur de la península de Yucatán, sino que ahora buscaría otros espacios para manifestarse. La región del sur de la que hablo, conocida como la "montaña",

> [...] abarcaba tanto la costa oriental como el territorio del sur que se extiende hasta más allá del Petén guatemalteco y en donde convivieron pueblos de indios cristianos situados en la frontera colonial, pueblos que aceptaban la sujeción intermitentemente pero que recurrían a la sublevación y cobijaban a los indios fugitivos, ranchos dispersos de indios huidos y, por último, reinos o señoríos libres como los itzaes, cehaches, lacandones y otros menos numerosos, que habitaban las partes lejanas (Bracamonte, 2004:13).

No es descabellado pensar, como ya lo ha demostrado ampliamente Pedro Bracamonte en su libro *La conquista inconclusa de Yucatán* (2001), que esa región emancipada fuera el fermento de resistencias en diferentes niveles, tanto ideológica como religiosamente hablando, y que eventualmente habría de llevar a los pueblos a vivir numerosas sublevaciones.

Como hemos visto en el apartado anterior, la Conquista del Itzá significó una cierta caída de la tutela de ese Señorío sobre la región petenera y sus alrededores, pero de ninguna manera supuso el control total de la región por parte de la Corona; por el contrario, siguieron existiendo numerosos centros poblacionales donde diversidad de grupos mayas vivían esa mezcla de creencias y comportamientos que poco a poco habrían de ir delineando un conocimiento de lo que arbitrariamente podríamos llamar "lo maya" a lo largo del siglo XVIII en esas regiones. Poco se ha dicho, empero, del papel que jugaron grupos como los itzaes y los kowoj, ambos grupos dispersos por todo el territorio, sin un liderazgo tradicional como el que vivieron bajo la tutela de los Canek previo a la Conquista, en el entorno de esa resistencia. En varios archivos del Archivo General de Centro América en la Ciudad de Guatemala, se da cuenta de la precaria situación que se vivía en el recién construido presidio en el Petén Itzá, de sus colonos y de la compleja y desigual relación que conservaban con los indios de la región. Los documentos denotan la desesperación de los solicitantes de ayuda y, al conocer la región petenera, perfectamente nos podemos dar cuenta de las difíciles condiciones de vida prevalecientes en el lugar, lo mismo que la posibilidad de sufrir asedios constantes en la isla si no se cuenta con los suficientes efectivos para protegerla. De hecho, existe una carta en que se verifica la necesidad de apoyar al Petén con gente de guerra, pues

> […] se necesita para la reducción y población de los indios por su natural fieresa de inestables costumbres y poca estabilidad en nuestra santa fe pues aunque en los principios manifestaron mucha fidelidad y obediencia se había reconocido ser afectada y cautelosa por hallarse sin fuerzas entonces para resistirse a los intentos del governador lo cual intentando después repetidas veces pues habiéndose retirado a los montes aun aquellos

> que con más eficacia pidieron el bautismo fortificándose en ellos andan vigiando desde tierra firme lo que sucede en el cayo u en el presidio a donde pasan de noche a nado por ver si pueden lograr algún descuido y acabaar con todos los que se hallen en él.[8]

Aun cuando dicho documento es muy temprano, habrá otras misivas similares a lo largo de buena parte del siglo XVIII que evidenciarán una situación difícil. En el legajo 185 del citado archivo, encontramos diversos expedientes que dan cuenta de lo anterior, como una carta de don Joseph Guzmán, fechada el 20 de julio de 1725, en que se queja de los abusos cometidos por los frailes contra los indios al explotarlos y no permitirles comerciar directamente con la gente del presidio, así como del descuido en que están las cosas. No hay control de las canoas que rondan por la noche en torno a la isla "sin considerar el evidente riesgo por estar los enemigos tan inmediatos que son los indios de esta rivera gente belicoza...".[9] A su vez, otra carta que da cuenta de un dato alarmante para 1736: que a raíz de la enorme mortandad sufrida por los indios debido a las epidemias, ya no es menester contar con tantos soldados en la guarnición del presidio del Petén Itzá. De 54 a sólo 24.[10] Lo anterior nos hace ver la gravedad de los estragos causados por las epidemias.

No obstante, en otra carta, el gobernador del presidio, Francisco José García de Monsabal, en 1742 da cuenta del recorte de soldados al presidio en 1736 debido a las enfermedades, y que las pocas familias que permanecían en la región reducida, quedaron en cinco "pueblecitos cortos que quedarían resguardados con menos número de la dotación, máxime cuando había como treinta hombres con sus armas de los avecinda-

[8] AGCA, legajo 4594, ff 180v-181v, (1703), documentos enviados desde el Petén Itzá tanto al Rey como a la Gubernatura de Yucatán solicitando refuerzos, bastimentos y frailes para la reducción, revisar también, ff. 176r-177r.

[9] AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3788, Misiva de Joseph Guzmán del 20 de julio de 1725, f. 2r.

[10] AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3791, carta de Joseph Herrarte al Fiscal fechada en Guatemala el 20 de noviembre de 1736.

dos que en cualquiera urgencia ayudarían a la gente que quedara de la dotación".[11] Por tanto, como se ve, considera que hay pocos efectivos para la situación comprometida que se vive.

> […] otro que por el nordeste y noroeste se han descubierto poblaciones de bárbaros que unos se han atrevido a los caminos y otros a los recintos de los pueblos de que debo temer el contrario por una de dos partes: una haciendo guerra a los reducidos o por que sin comunicación los pueda viciar a que estos tomen el camino de ellos y se malogre el fin de la reducción allí de ellos como de su prole y esta circunstancia no se tuvo presente por el contador para informarles; otra que por el río de sacatán pueden tener entrada los enemigos ingleses y Mosquitos.[12]

Como era costumbre desde el siglo XVI, la fuga de los mayas del norte de la Península a la región petenera —como bien ha dado cuenta Bracamonte (2001) y que hemos comentado ya en el apartado anterior— se convirtió en una situación difícil de manejar para las autoridades no sólo de Yucatán, sino de Guatemala también. La misma disposición de fuga y de integración de pueblos de "montaraces" se dio después de la colonización de la región al grado que, durante la segunda mitad del siglo XVIII, existen constantes llamamientos a reducirlos, como la carta que el gobernador de Guatemala dirige en 1753 al rey para reducir esos territorios[13] y, para la misma provincia de San Francisco, la larga carta escrita por fray Calixto de Reza, Prior Principal, quien da cuenta del loable esfuerzo realizado por la orden seráfica en la evangelización de esas tierras y los constantes sacrificios que han llevado

[11] AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3792. Carta del gobernador del Presidio de 1742, donde solicita refuerzos, ff. 1r-2v.

[12] *Ibid*.

[13] AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3799, junio 1753: Autos sobre la petición del obispo de Mérida fray Francisco de San Buenaventura Texada en 1750 para la reducción de indios insurrectos y montaraces en la región del Petén, por lo que el gobernador y capitán general de Guatemala suplica a su Majestad se siga la petición, a lo que el rey contesta en 1754 que se debe hacer lo necesario para cumplir la solicitud, ff. 1r-3r.

desde antes de la Conquista y posteriormente y que no ha sido culpa de la provincia la huida de los indios, sino de las administraciones civiles.[14] Por supuesto que García de Monsabal no estaría de acuerdo y afirma en una carta, donde responde al Provincial, que él y su gente siempre han puesto atención a la "conservación y establecimiento de los indios reducidos y que se explorasen las montañas (que son dilatadas) a propósito de descubrir infieles y recoger los desertados; que de estos se cogieron algunas familias y se pusieron en los pueblos de Santa Anna, San Andrés y San Joseph y no encontraron población de infieles".[15]

Más allá de controversias entre el clero regular, el secular y las autoridades civiles en la región, el hecho es que la zona se encontraba totalmente permeable al ir y venir de diversidad de grupos que lo mismo provenían del norte de la península que de la zona petenera. Tal como afirma Sergio Angulo:

> Vale la pena preguntarse si fue en 1697 cuando finalizó la conquista de Yucatán. La conquista del Petén en ese año fue un episodio muy celebrado por los españoles, pero los grupos fugitivos y rebeldes siguieron contando con ese territorio para protegerse, internándose cada vez más profundamente en la selva, esquivando las incursiones españolas. El presidio hispano en Noh Petén controló sólo un pequeño enclave, siempre rodeado de indios insumisos (Angulo, 2013:26).

Por lo mismo, es un hecho que el símbolo Canek seguía vivo para el momento en que Jacinto Uc hace un peregrinaje a esa región (Bracamonte, 2004:77), y que había adquirido una marcada significación de resistencia pues Jacinto decide adoptarlo como estandarte. También queda patente, gracias a los informes que dos vicarios de la zona petenera presentan a principios de 1766, la presencia de Jacinto Uc por esos la-

[14] AGCA, Misiones y reducciones, legajo 185, expediente 3799. Carta del provincial de San Francisco en que da cuenta de los pesares que han llevado los seráficos con la reducción de estos pueblos del chol y el manche desde 1560 hasta 1697, ff. 3v-5r.

[15] *Ibid.*, f. 6r.

res y donde lo relacionan con los pueblos de montaraces que hay por la región.

Manuel de Santiago y Betancurt, vicario del Petén escribe:

> […] Del Castillo al primer pueblo de la provincia de Yucatán hay cien leguas según el cómputo y estimación de los que transitan y con el motivo de haberla yo caminado cuando vine a estas reducciones soy del mismo dictamen, porque se gastan quince días en caminarlas por tiempo de secas no perdiendo jornada, pero en tiempo de lluvias es camino muy malo por ser pantanoso y si éstas continúan con exceso suele ser intransitable. Su montaña es guarida de los indios fugitivos de dicha provincia y se hace juicio que en ella están retirados más de quinientos indios que desorejaron de los que se sublevaron en la mencionada provincia el año pasado de sesenta y dos, por lo que es de considerarse que éstos puedan en algún tiempo inquietar y conmover a los de estas reducciones. *Y no carece esto de fundamento pues el reyezuelo intruso de dicha sublevación estuvo dos años antes de ella en el pueblo de San Andrés de estas reducciones* a conmover a los indios de él, lo que ocultaron hasta que se serenó dicha sublevación, de que se infiere la malicia de ellos pues a no haberla hubieran dado parte a este gobierno del intento de dicho reyezuelo en tiempo que se mantuvo oculto en dicho pueblo […] (cursivas mías).[16]

Por su parte, el bachiller Juan Antonio Moreno de los Reyes, vicario de San Andrés reportó:

> En cuanto al establecimiento del castillo de dicho presidio (el de Los Remedios), siempre es necesaria su permanencia por las razones de que aunque los indios de estas reducciones sean pocos, pero pueden éstos fácilmente acompañarse con los otros fugitivos y hacer alguna sublevación, como aconteció por los años pasados de sesenta y uno en la provincia de Yucatán. Y más cuando su reyezuelo tiempo antes se mantuvo escondido en este dicho pueblo de San Andrés, cuya resi-

[16] AGI, Guatemala 859, ff. 305r-314r y 321v-400r. Fragmentos de dos informes de vicarios del Petén sobre conjuras y la estancia de Jacinto Canek en la región, San Andrés a 26 de febrero y 12 de marzo de 1766, en Bracamonte y Solís (2005:285-289).

> dencia ocultaron los indios, obrando en esto con depravada malicia, pues hasta mucho después se vino a tener noticia de ello.[17]

Ambas misivas nos hacen ver no sólo la presencia de Jacinto Canek en la región mientras se preparaba para la sublevación de 1761, sino que los habitantes de la región con los que compartió lo tuvieron oculto. Los documentos pretenden mostrar el descontrol en que vivía la región, repleta de lugares de difícil acceso y control, como hemos visto a lo largo de esta investigación, fermento ideal para la conspiración, por lo que su autenticidad puede ser justificada. Por otro lado, son justificación suficiente para conocer dónde habría obtenido Jacinto información sobre los Canek e interpretar su sentido simbólico en torno a la resistencia. Por tanto, en ese ínter no sólo habría adquirido el nombre Canek para simbolizar la rebelión, sino que se habría nutrido de algunos otros elementos simbólicos más que se encontraban latentes en la época. De hecho, el mismo bachiller Moreno da cuenta de que en las batidas para encontrar indios "bárbaros y reducidos" en las montañas se "han encontrado varias señas y rastros de fuegos encendidos, ollas, comales e ídolos…",[18] lo que nos habla de que ciertas costumbres de un pasado prehispánico no tan remoto —apenas habían transcurrido poco más de 60 años de la Conquista— convivían claramente con elementos simbólicos de ese momento.

No obstante, resulta curioso que el símbolo Canek estuviera relacionado de alguna manera con la resistencia pues hay que recordar que el Ah Canek realizaba preparativos para negociar su anexión a los territorios coloniales con las autoridades de la gubernatura de Yucatán, probablemente con el objeto de conservarse en el poder un tiempo más, pese a los vaticinios vinculados al 8 Ahau katún del que hemos hablado ya. Empero, como mencionamos anteriormente, parece que el símbolo había cambiado considerablemente de significado. Lo atestigua también el hecho de que, en el imaginario del presente en el Petén, Canek representa la resistencia itzá al

[17] *Ibid*.:288.
[18] *Ibid*.:288.

dominio español y, por ende, el fermento de una identidad petenera —y guatemalteca por añadidura— vinculada a la tragedia de la Conquista. Este fenómeno es equiparable a lo que sucedió con la figura de Cuauhtémoc en contraposición con la de Moctezuma Xocoyotzin, cruelmente vilipendiado por el discurso oficial al ser caracterizado de traidor, de "entrega patrias". Cuauhtémoc, por el contrario, es quien defendió hasta el último momento a la gran Tenochtitlan y es torturado y muerto por órdenes de Cortés durante su viaje a las Hibueras, pasaje que se convirtió en leyenda gracias a los esfuerzos decimonónicos por construir santones para el panteón nacionalista mexicano.

Canek a su vez será fuente de inspiración para movimientos indígenas posteriores como la llamada Guerra de Castas, guerra que enfrentó a los indígenas mayas yucatecos contra el dominio ya mexicano de la región, que tuvo verificativo en la península de Yucatán durante buena parte del siglo XIX (1847-1901). Según Reed, al referirse a la rebelión de Cisteil y a su líder en su libro *La Guerra de Castas de Yucatán* (1987), "el relato de los héroes muertos transmitido por generaciones, perduraba todavía en 1847" y argumentaba más adelante, en una nota a pie, que "En los primeros días de la Guerra de Castas escribían en las fachadas de las casas el nombre de Jacinto Canek a manera de *slogan* revolucionario" (Reed, 1987:52). Podríamos decir que, dentro de lo maya, existían pequeñas fronteras con tenues diferencias, que se veían constantemente traspasadas generando a su vez constantes juegos de significados entre los espacios extra semióticos y los semióticos, de manera tal que, con independencia de que compartieran del todo símbolos los mayas yucatecos —como Jacinto Canek— y los mayas de la región petenera, es un hecho que lograron intercambiar elementos al grado de que, durante su visita a la región, Jacinto Uc adoptara el nombre de Canek.

Una figura tan interesante ha merecido varios estudios y su rebelión ha sido vista como antecedente de muchos otros conflictos. Como veremos más adelante, ha sido paso obligado cuando de resistencia maya se habla. No obstante, dependiendo de la época de que se hable, Canek y su movimiento han sido vistos ya como un simple motín de borrachos, como movimiento milenarista o como movimiento nativista; a la par,

como un movimiento latinoamericano de resistencia ante el dominio de potencias extranjeras, como se hace evidente en la edición de la novela de Abreu Gómez en Cuba.

En las próximas páginas analizaré los documentos relacionados con la rebelión y las investigaciones que han dedicado mucho o poco espacio a su estudio con la misma idea del capítulo anterior: ver el proceso de la memoria de la cultura con respecto a Canek, lo simbólico detrás del acontecimiento y la manera en que lo perciben los protagonistas, los que describieron y juzgaron a los participantes y los investigadores e historiadores que lo han analizado desde el siglo XIX hasta el momento.

FUENTES DOCUMENTALES

Las fuentes documentales que encontramos para analizar la rebelión de Cisteil van de los archivos caracterizados por cartas, autos y declaraciones, a los textos elaborados por historiadores del siglo XIX y del siglo XX. En todos ellos, al igual que en los textos analizados en el capítulo anterior, vemos la mano de los autores, de sus prejuicios, filias o fobias producto de su contexto. Esos documentos, que no fueron escritos ex profeso para que hoy podamos revisarlos siguiendo procedimientos científicos, sino que se hicieron para comunicar a alguien algo, sea que se esté reportando el suceso desde la postura que se considere —desde el lado peninsular o del lado indígena—, sea que se esté analizando el acontecimiento desde la ideología liberal del siglo XIX en pos de apuntalar el discurso de crítica a las instituciones y grupos contrarios al "progreso" como la Iglesia y los grupos indígenas, dichos textos representan una fuente estupenda de análisis. Lo que se requiere, empero, es adentrarse a ellos de forma crítica y partiendo de la idea de que los individuos que los produjeron formaron parte de las realidades socialmente construidas en su entorno; es decir, que no podemos esperar de ninguna manera encontrar un discurso contrario a aquello que los define simplemente porque no conocen otra cosa o porque no lo consideran real, verdadero. Por tanto, tal como lo mencionan Bracamonte y Solís en su introducción al libro *Rey Canek*,

documentos sobre la sublevación maya de 1761 (2005), es necesario:

> Acercarnos a la manera como los hombres del pasado y de culturas tan distintas a los parámetros del mundo occidental se organizaron para vivir y construyeron estructuras e instituciones, y la manera como esos hombres enfrentaron un cambio tan abrumador como fue la conquista, sólo puede partir de un análisis concreto, que establezca primero la forma como percibían su entorno social, es decir, como construían su vida social desde la vida cotidiana hasta la institucional (Bracamonte y Solís, 2005:XXV).

No sólo basta hacerlo con los protagonistas de las historias narradas en esos textos, sino vale hacerlo también con aquellos que escribieron esas mismas narraciones. Siguiendo esta premisa habré de ir desmenuzando poco a poco algunos de los textos, tratando de entender a los autores y sus motivaciones, lo mismo que dispondré aquellos elementos discernibles en los textos que nos permitan obtener elementos simbólicos, concepciones y cosmovisiones. De esa manera podemos encontrar también aquellos elementos emotivos que los textos puedan hacernos ver, sin duda, pensamientos de época que lo mismo representan miedos y odios que construcciones axiológicas, máxime cuando estamos hablando de textos que cuentan una rebelión de esos grupos que supuestamente debían estar "agradecidos" por el enorme favor que obsequiaron conquistadores y colonizadores primero, y mexicanos liberales posteriormente. Después de todo, "los documentos históricos no ofrecen datos de la realidad desprovistos de argumentos interesados, contradictorios y parciales y hasta falsedades deliberadas" (Bracamontes y Solís, 2005:XXVI).

Documentos del AGI, AGN

Tanto en el Archivo General de la Nación, como en el de Archivo General de Indias se pueden encontrar documentos concernientes a la rebelión en Cisteil. Para la revisión de tales documentos, aproveché el trabajo de paleografía ya realizado por Bracamonte y Solís en *Rey Canek* (2005), previamente se-

ñalado, mismo que evidencia un trabajo sumamente sustancioso con respecto a la revisión de documentos en ambos archivos. Cuando hable del apartado dedicado a las nuevas visiones sobre Canek, habré de profundizar en el trabajo de Bracamonte y de Solís; empero, para efectos del análisis de estos documentos, he de decir que ambos investigadores han demostrado tener un profundo trabajo documental a lo largo de varios años de investigaciones y publicaciones, por lo que podemos estar seguros de que la compilación que ellos presentan es muy pertinente.

> La serie Memoria Documental de la Colección peninsular, a la que se integra el presente volumen dedicado a la rebelión de Jacinto Canek del año de 1761, se plantea contribuir a la construcción de un enfoque etnohistórico para la interpretación de las sociedades amerindias, teniendo como espacio para el análisis a la sociedad maya yucateca (Bracamonte y Solís, 2005:XX).

En la compilación de los dos investigadores encontramos textos que se encuentran en el Archivo General de Indias en el legajo 3050 y en la correspondencia entre diversas autoridades presente en el Archivo General de la Nación.

Es menester ver en estos textos,

> […] que los escribanos españoles transcribieron, desde su propia perspectiva cultural, lo expresado verbalmente por los indígenas y de ahí que las declaraciones traducidas en el momento y escritas en castellano contengan una crítica implícita a la cultura y cosmovisión maya y diversos sucesos aparezcan como brujería, superchería o engaños del demonio. Es evidente que al escribir lo dicho por los rebeldes, los agentes coloniales incluyeron su propia interpretación de la realidad (Bracamonte y Solís, 2005:XLVII).

Los documentos dan cuenta de la rebelión, su represión y posterior consigna y enjuiciamiento de los detenidos entre los que estaba Canek. Vale en este punto reiterar el hecho de que no sólo encontramos presente en estos documentos una lucha entre mayas rebeldes y autoridades coloniales, sino que está presente también una lucha encarnizada entre mentalidades;

en efecto, hay una tensión constante, palpable en las repetidas descalificaciones hacia los indígenas y su movimiento por parte del poder hegemónico representado por el Yucatán blanco, frente al vendaval que se les venía encima en la figura de una masa informe indígena que les servía. Se trata, sin duda, del enfrentamiento de logos distintos, parafraseando a Alejos (2006:50).

Dividiré el análisis de los textos en tres apartados:

a) *La cosmovisión*. Los documentos que nos puedan dar cuenta del discurso indígena vinculado a su cosmovisión, tradiciones, profecías y todos los elementos simbólicos que permitieron que varios pueblos se sumaran a la rebelión, como las cartas enviadas desde Cisteil por los insurrectos para convocar a otros pueblos a levantarse o los autos seguidos a los rebeldes de cuyos interrogatorios podemos entresacar elementos simbólicos, sociales y diferencias claras entre las dos cosmovisiones enfrentadas en el acontecimiento.

b) *Lo colonial*. El temor creciente y la discriminación reflejados no sólo en las repetitivas descalificaciones hacia los indios, sino al movimiento en sí que, para ellos, tenía una nula legitimidad.

c) *Las consecuencias*. Los ecos de la sublevación, que nos hablan del posible impacto que generó la revuelta en la región, en el pensamiento de los pueblos y las implicaciones a futuro.

• La cosmovisión

En los documentos relacionados con la rebelión de Cisteil de 1761 recopilados por Bracamonte y Solís (2005), encontramos constantes referencias a elementos que pueden ser categorizados de cosmovisión, no sólo vinculados a aspectos de lo que López Austin ha llamado el anecúmeno —el tiempo-espacio divino— (López Austin, 2012:3), sino en la interesante convivencia de ese ámbito espacio temporal con el de la vida cotidiana, "el tiempo-espacio mundano… el ecúmeno" (López Austin, 2012:3). Es aquí donde captamos esos elementos que tienden a demostrar el constante intercambio que existe

entre un ámbito y el otro y que dota de coherencia al mundo que rodea a los pueblos de origen mesoamericano, como el que nos ocupa. En ese mismo documento, López Austin aventura una definición de cosmovisión que bien puede adaptarse al estudio que emprendemos aquí:

> Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística (López Austin, 2012:9).

Partiendo de la anterior definición, podemos entender que tanto blancos como indígenas podrían estar demostrando, desde sus textos, manifestaciones de esa misma cosmovisión pues se ven inmersos en las mismas. La enorme diferencia entre las dos representadas en los documentos analizados es que se encuentran abiertamente enfrentadas de manera peculiar. Cada palabra o concepto vinculado a la esfera de la creencia, identidad y pertenencia de alguno de los grupos aquí representados conlleva una manifestación, una contundente declaración de identidad frente al otro. En efecto, sea que se trate de la afirmación de lo propio lo que implica la inmediata negación del otro —como sucede constantemente en la prédica de Canek—, sea que se trate de la condena a ultranza de la sublevación y de sus "idolátricas y diabólicas" manifestaciones —como afirman capitanes, soldados, religiosos y autoridades en general—, el caso es que estamos viendo enfrentadas dos cosmovisiones que se estrellan una contra la otra sin que medie acuerdo. No importa que para el momento muchos de los elementos del discurso se encontraran muy vinculados a lo cristiano; hay en palabra, símbolo y acción el enfrentamiento abierto a la presencia del otro y la reafirmación de lo propio.

En el grueso de los documentos encontramos tres cartas en las que los líderes de la conjura convocan a pueblos vecinos a rebelarse junto con ellos. Para empezar, la primera está fechada el 10 de octubre de 1760, meses antes de que iniciara la rebelión. Dirigida a los caciques y justicias de Ticul, Nohcacab

y todos los del Camino Real, rezaba así: "Os hacemos saber que nosotros de este pueblo de Cisteil parece que queremos guerra con los españoles, por eso os lo hacemos saber, no os forzamos si no queréis, porque ya nos enfadamos aquí de los españoles".[19] Acá no encontramos directamente cosmovisión sino un franco descontento con las autoridades coloniales y hacia los que ellos llaman directamente "españoles", marcando una clara diferencia entre ellos y los otros. Ya en la siguiente misiva, fechada el 21 de noviembre de 1761, un día después de que empezara la rebelión, la contundencia de lo simbólico vinculado a su cosmovisión queda patente:

> Mis amados y muy venerados señores cacique, justicias, regidores y escribano del pueblo de Tinum.
>
> Mis señores:
>
> Os hacemos saber que os llevan la venerable carta del señor *gobernador Rey Montezuma* —que se halla en el pueblo de Cisteil— para que os pongáis en camino y todo vuestro pueblo, breve breve. Y luego que la acabéis de leer nos la volveréis luego, señores, porque son fuertes las razones.[20]

Como se ve en el texto señalado, las autoridades de Cisteil convocan a nombre de alguien a quien ellos denominan "Gobernador Rey Montezuma", nombre que estaría vinculado con el concepto de hombre-dios mesoamericano, aspecto ampliamente trabajado por Bracamonte en relación con la rebelión de Cisteil y que toma a su vez del concepto acuñado por López Austin en el libro *Hombre-dios, religión y política en el mundo náhuatl* (1989).

> En las declaraciones de los testigos puede rastrearse el anuncio tanto del final del dominio español en la península de Yucatán como del advenimiento del rey Moctezuma y su revelación como deidad, esto es, las profecías mayas asociadas a la rueda

[19] AGI, 3050, ff. 566r-567r. Trasuntos de cartas convocatorias de los sublevados, Cisteil a 16 de octubre de 1760, 21 y 23 de noviembre de 1761 (en Bracamonte y Solís, 2005:3).

[20] *Ibid*. (Las cursivas son mías).

> de los katunes por un lado y al mito del retorno de Kukulcán por el otro. Se mezclan, sin embargo, datos que hacen referencia directa a Jesucristo y a la evangelización. […] Una lectura superficial apuntaría a identificar a Canek directamente con Jesucristo, pero diversas pistas o señales hacen aflorar una imagen, aunque disgregada, del hombre-dios mesoamericano, que podemos identificar como el sustrato más íntimo y profundo del líder rebelde (Bracamonte, 2004:107).

Bracamonte encuentra en el actuar de Canek y sus correligionarios evidencia suficiente para pensar que se trata de un hombre-dios mesoamericano, concepto sumamente complejo y que ha sido desmenuzado ampliamente por Alfredo López Austin en el libro antes citado. De hecho, los elementos relacionados con la cosmovisión maya gravitarán en este concepto y constantemente habré de retornar al mismo a reserva de que remito al lector a la lectura tanto del texto de López Austin, como al del pertinente y pormenorizado análisis realizado en este sentido por Bracamonte (2004) en su "La encarnación de la profecía…".

En "Hombre-dios…", López Austin se dio a la tarea de exponer algunas ideas con respecto a ese personaje que constantemente aparece en las historias tanto del Altiplano Central como de la zona maya: Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl en el primero, como Kukulkán en la segunda. De tomarse como ciertas las historias recopiladas por cronistas y textos de tradición escrita mesoamericana, estos personajes habrían vivido cientos de años, por lo que históricamente no tendrían pertinencia. Empero, en el nivel mítico histórico su pertinencia resulta capital:

> […] estamos no sólo frente a un material muy distinto al que "normalmente" manejan los historiadores, sino que la vida misma que produjo esta historia seguía cursos que difícilmente podemos comprender. Eran los cursos de los rituales que se filtraban, dirigían, modificaban, chocaban, triunfaban o fenecían mezclados con los hechos de la vida profana (López Austin, 1989:160).

Por tanto, al no pertenecer a las lógicas de la historia occidental y su registro, hemos de partir de otras premisas para

entender estos fenómenos. Para ello, López Austin hace un minucioso recuento de los mitos, de los que los contaron, los que los registraron y los que los han analizado, para ofrecernos conclusiones interesantes. En el desarrollo del concepto vemos ciertos elementos que resultan comunes a las manifestaciones registradas en los testimonios existentes en los archivos sobre la revuelta en Cisteil. Por lo pronto, vemos que Canek representa un liderazgo, largamente anunciado en profecías y legitimado por su profundo conocimiento de saberes en torno a lo maya, no sólo de la región yucatecana, sino acaso de lo que sería moneda frecuente en la zona de exclusión entre el Petén y la península de Yucatán. Su referencia a "Montezuma", como vemos en la carta previamente citada, evidencia conocimientos pretéritos que han sido apropiados por las comunidades mayas del momento —por su origen en el Altiplano Central—, lo cual confirma a su vez la continuidad simbólica que plantea Lotman en el símbolo, aquello que él denomina "arcaico" (Lotman, 1996:102) y que permanece para ser transmitido posteriormente y dar así coherencia al texto que se está representando. Pero no sólo asume el nombre del otrora gobernante mexica sino que asume también el nombre de los gobernantes del apenas hacía unos años conquistado Petén. Como lo he comentado anteriormente, el símbolo Canek había mutado para convertirse con toda seguridad en un símbolo de resistencia. Bracamonte aprovecha este nombre, como el de Chichán Moctezuma —pequeño Moctezuma— que posteriormente asume Canek al coronarse, para equiparar a Canek específicamente con dos hombres-dios: al primero con Kukulkán derivado de la traducción de Canek como "Serpiente Lucero" y al segundo, "además de evocar al gobernante del reino mexica del altiplano central derrotado por Cortés, también hacen referencia a la deidad de ese mismo nombre y sugieren un estrecho vínculo con el mito de retorno de Quetzalcóatl, la Serpiente Emplumada, pues en el México postcolonial se registra una asociación entre el héroe cultural y el rey mexica" (Bracamonte, 1994:125).

Por otro lado, encontramos diversas señales que permitieron a Canek vincularse con el hombre-dios. Tal como lo señala López Austin:

> La elección de algún dios también podía manifestarse en una marca corporal que fácilmente identificaba a su poseedor como hombre no común. Frecuentemente esta marca hacía que el individuo se semejara al dios protector, lo que, por similitud de apariencia, permitía que compartieran hombre y numen la fuerza divina. […] Los defectos físicos llegaban a identificar a los hombres como individuos con poderes sobrenaturales (López Austin, 1996:413).

En este sentido, encontramos que Canek, a partir de los testimonios recabados en los autos, afirma tener marcas corporales que lo relacionan con la divinidad.

> Que entonces les dijo que para poder usar su oficio le trajesen una corona de Nuestra Señora y habiéndosela traído las justicias le pusieron un listón y se la puso en el cuerpo a modo de banda y que les dijo que él no se sentaba, que estaba hecho a pasar trabajos pues ahí tenía su cabeza que había sido coronada de espinas, sus espaldas azotadas y sus pies rengos donde lo arrastraron por la casa de Pilatos. Que todo esto había padecido por redimirlos a ellos y que acababa de venir del pueblo de Canek que estaba al sur, en región extraña, y que no comía cosa de carne ni manteca, más que pan, huevos, chile y frijol cocido o sancochado.[21]

En la anterior cita podemos ver claramente las marcas corporales de las que habla López Austin, específicamente la idea de los pies rengos, otros testimonios dan cuenta de ello. Aquellas concernientes al tormento de Jesús, como la corona de espinas y los azotes, lo mismo que la referencia a Pilatos, nos hablan de la compleja estructura del mensaje que Canek quiere transmitir en un momento donde se han acumulado saberes que bien pueden ser de utilidad para equipararse a la divinidad. En este mismo sentido vendría el hecho de que se colocara la Corona y el manto de la virgen, aspecto que habré de mencionar más adelante. También vemos que está presente la penitencia y el ascetismo, no sólo al recibir la tortura sino al alimentarse sólo de algunas cosas;

[21] AGI, México, 3050. Declaración de Pedro Chan de Cisteil, Mérida 5 a 7 de enero de 1762, ff. 833r-853v (en Bracamonte y Solís, 2005:198).

tanto la penitencia como la continencia sexual son obligaciones sustanciales para evitar perder los atributos del hombre-dios. Llama poderosamente la atención en esta cita la referencia al pueblo de Canek que está en el sur, "región extraña", que a todas luces representa el Petén. La riqueza de la declaración de Chan es que en unas pocas líneas nos muestra la trama tan detallada con la que Canek construyó su discurso. En el siguiente testimonio de Matías Uc vemos ahora otro elemento del hombre-dios: el asumir la vestimenta de la deidad.

> Que luego que llegó fue a ver al rey que estaba en el convento de los padres sentado en una silla coronado con la corona de María Santísima Nuestra Señora y con su manto puesto sobre sus hombros y un bastón en la mano, a quien besó la mano y rindió obediencia. Y que en la iglesia sobre una mesa vio a Nuestra Señora y Señor San Joseph y decía el mismo rey que la virgen Nuestra Señora era su vieja (que entre ellos es lo mismo que mujer). Y que la corona andaba de la cabeza del rey a la de la virgen y de la virgen al rey, que delante de Nuestra Señora y éste, todo el día había música y danza.[22]

En efecto, al asumir la vestimenta y atributos de la virgen, Canek estaba asumiendo elementos de su propia divinidad. Como afirma López, "uno de los medios para obtener la fuerza divina era ponerse en contacto con el atavío del dios, no simplemente uno semejante sino el que como reliquia se conservaba" (López Austin, 1989:125). Son numerosos los testimonios que hablan de que el líder rebelde se coloca los atributos de la virgen y ha sido con frecuencia mal interpretado el gesto desde ese momento hasta nuestros días. Las posturas van desde que Canek lo hizo con la intención de profanar una imagen sagrada con lo que claramente estaría cometiendo una herejía gravísima, máxime cuando acompaña el hecho afirmando que su mujer era la virgen. Más adelante, se ha interpretado el gesto simplemente como que Canek quería coronarse como rey y para eso tomó estos atributos lo que, si partimos de la premisa propuesta por López, no tendría sen-

[22] AGI, 3050. Declaraciones de Matías Uc, cabo de los alzados, y Felipe Chan, Mérida a 6 de diciembre de 1761, ff. 526r-533r.

tido; de lo que se trata es de asumirse como el hombre-dios que ha vuelto para llevar a sus protegidos a sacudirse el yugo de los españoles.

> Cuando la conquista de los europeos dio al traste con las instituciones políticas indígenas y sembró el desconcierto y la desesperanza, fue necesario nuevamente el caudillo emanado en forma espontánea que se echara a cuestas el cargo de dirigir el grupo. […] En situaciones normales los hombres-dioses aparecen en forma menos espontánea; cuando menos se nota una mayor institucionalización. La elección parece seguirla haciendo el dios, tal vez marcando en algunos casos a quien deberá ser su representante (López Austin, 1989:117).

Lo anterior me lleva a considerar otro argumento en favor de la postura del hombre-dios y que se expresa en la presencia de profecías, como se ve en el siguiente testimonio de Antonio Cuitún: "[…] moviendo los ánimos de los indios de Santiago para que concurran con los indios alzados, sembrando la falsa voz que sería llegado el tiempo en que se ha de cumplir la profecía de Chilambalam, que era el tiempo de que se había llegado a los españoles a quienes iban a matar […]".[23] A la vez, "que era rey porque se decía había de venir y vino de oriente".[24] El mismo Canek afirmó lo anterior al inducir a los indios "para que lo coronasen rey porque él lo era legítimo, que había venido de oriente, que lo trajo un barco inglés y que luego que lo echaron en tierra se volvió con el mismo nombre que lleva dicho".[25] Para Bracamonte, ello podría establecer una relación clara con Quetzalcóatl y el planeta Venus como estrella de la mañana, atributos que Canek podría querer arrogarse (Bracamonte, 2004:125). Por si fuera

[23] AGI, 3050. Declaraciones de Antonio Cuitún y de Miguel Xol, Mérida a 2 de diciembre de 1671, ff. 505r-509r (en Bracamonte y Solís, 2005:121).

[24] AGI, 3050. Confesiones de Tomás Balam y de Simón Mas, Mérida a 4 de diciembre de 1761, ff. 509r-513v y 515r y 517r (en Bracamonte y Solís, 2005:126).

[25] AGI, 3050. Declaración del rey Joseph Jacinto Uc de los Santos Canek, Mérida a 8 y 9 de diciembre de 1761, ff. 542r-549r (en Bracamonte y Solís, 2005:145).

poco, existe un documento donde Marcos Tec de Cisteil afirma que un teniente de nombre Joseph Chan cuestionó a Canek sobre su legitimidad pues "bien sabía que el rey Montezuma había de suceder a esta provincia, pero que había de venir de otro traje, como rey. A lo que replicó dicho Canek que él era el rey Montezuma, que el venir en aquel traje de indio era porque no lo desconocieran y que allí se harían las elecciones y que fuesen matando a todos los españoles de la provincia sin que escapase alguno".[26] De acuerdo con López Austin, el hombre-dios ha de retornar en momentos de necesidad (López Austin, 1989:133) y, con frecuencia, ello será en situaciones de conflicto. "La fuerza daba a los hombres-dioses poder militar, por lo que no debe parecer extraño que su prestigio, incluyendo el de uno de los que llevaron el nombre de Quetzalcóatl, se basase en las aptitudes conquistadoras" (López Austin, 1989:125).

Hay algunas otras acciones que Canek asume a lo largo del tiempo que permaneció como rey en Cisteil que tienen una fuerte carga ritual y simbólica. El primero, es que lleva consigo un frasquito con aceite que, a lo largo de los testimonios, es referido por varios testigos como aceite de *kin*, y que según Bracamonte, sustentándose en los diferentes significados que tiene el término y su importancia en la cosmovisión, pudiera adquirir una connotación diferente, "una especie de símbolo que ayuda a ubicar a un personaje como rey-deidad, hijo del Dios único, en un espacio y tiempo determinado en la tradición maya" (Bracamonte, 2004:121-122).

Por otro lado, la elaboración de rituales específicos, como el de mandar matar a los cerdos de la zona, cosa que está presente en numerosos documentos, con la idea clara de eliminar el *way* o animal compañero de los españoles, "y que cada uno de los cochinos era una alma de dichos españoles y tantos cuantos habían de morir tantos morirían los españoles".[27] De igual manera, la idea de que él mismo habrá de obrar algunos artificios con los que, las escopetas de los españoles

[26] AGI, 3050. Declaración de Marcos Tec de Cisteil, Mérida a 9 de enero de 1762, ff. 867r-875v (en Bracamonte y Solís, 2005:211).

[27] AGI, 3050. Declaraciones de Pedro Ku y de Pascual Yupit, Mérida a 7 de diciembre de 1761, ff. 534r-541v (en Bracamonte y Solís, 2005:141).

> […] echarían agua en lugar de fuego y balas, que si murieren algunos los resucitarían los dioses y que así no tuviesen miedo a los españoles. Y que los hechiceros que eran un Uc, Ake, Camal, Cuxim, Tinal y dos Vexes que tenían las orejas cortadas y desnudos sin más que las partes verendas cubiertas con pampanilla, les decían a los indios —y también al predicador— que iban a dar fuerza a los indios para el combate y que llegando a ellos los españoles morirían.[28]

Y aparecen menciones a la elaboración de dulce con calabaza de castilla y que "después lavaron las ollas y aquella aguaza que quedó la echaron en el cáliz y les dijo dicho rey que aquello era para ungir a los indios para que se fueran al cielo".[29] ¿Se tratará sólo de una apropiación de un ritual cristiano o hay raíces indígenas en tal manifestación? Como veremos más adelante, con independencia de las curiosidades dentro del discurso, es muy probable que nada de lo que hiciera Canek fuera fortuito; por el contrario, parece que cada acción fue calculada para hacer ver a sus seguidores que había una cierta "santidad" en todo lo que hacía; un conocimiento pretérito, como señala López Austin a cuento de los enigmas encontrados en el Chilam Balam de Chumayel escritos en lenguaje de suyuá, concretamente aquel concerniente a la calabaza.[30]

> Es triste ver que lo que el señor maya quiere es simplemente una calabaza. Pero no interesan los deseos del señor, sino las enormes nalgas de la señora. Estamos en presencia de un enigma cuyo significado se encuentra todavía lejos de nuestra comprensión, pero que podemos relacionar, fuera del mundo maya, con la Tollan del Altiplano Central, con Huémac y con la vida de los hombres-dioses. Sabemos de fijo que en el Altiplano el

[28] AGI, 3050. Declaración de Francisco Puc y certificación de su arrepentimiento, Mérida a 30 de noviembre y 16 de diciembre de 1761, ff. 490r-497r y 567r-568v (en Bracamonte y Solís, 2005:109).

[29] AGI, 3050. Declaraciones de Pedro Ku y de Pascual Yupit, Mérida a 7 de diciembre de 1761, ff. 534r-541v (en Bracamonte y Solís, 2005:142).

[30] Se refiere al presente texto: "—Hijo mío, tráeme una vieja cuidadora de milpa, negra de todo su cuerpo, cuyo trasero es de siete palmos. Hay deseos de verla. Lo que pide es el gran fruto de la calabaza. Lenguaje figurado. Llegará su día" (*Libro del Chilam Balam de Chumayel*, 2006:82).

> sacerdote Huémac pidió a sus súbditos una mujer con varios palmos de nalgas (López Austin, 1989:156).

López Austin argumenta que una de las posibles señales de una mujer-diosa eran sus descomunales nalgas. No obstante, no considero que Canek pensara en lo mismo que Huémac y sin duda no necesariamente la elaboración de dulce de calabaza y un posterior líquido que ungiera a sus seguidores implica el mismo sentido; me quedo con la propuesta de López Austin en el entendido de que ello marca el indicio de una práctica que podría dar legitimidad al hombre-dios.

El análisis se complica cuando abordamos estas expresiones que bien pueden haber caído en la retórica misma de la rebelión en que un rebelde incita a sus correligionarios con los argumentos que puede tener a mano, o pudiera tratarse de una creencia pura del rol que había decidido asumir cuando se unge como rey, lo que implicaría necesariamente que, para él como para sus seguidores, todo esto era verdad; acaso se trata de una combinación de las dos circunstancias y con mucha habilidad logró cohesión a través de un discurso rebelde plagado de elementos simbólicos que alimentaron la identidad y la resistencia en comunidades mayas que nunca estuvieron de acuerdo con los tratos recibidos desde la Conquista.

• Lo colonial

El problema para los blancos, el enorme temor a una rebelión, se instalaba en la realidad misma, una en que había indígenas por todos lados, no sólo en el campo y en las haciendas, sino también en ciudades como Mérida y Valladolid, al servicio de las casas. La economía se basaba en el trabajo indígena en buena medida y, por si fuera poco, como sostiene Bracamonte,

> […] sabemos por la historiografía, que durante la segunda mitad del siglo XVIII los pueblos indígenas de Yucatán enfrentaron una seria crisis y un radical cuestionamiento, que derivó en un deterioro del poder de las elites locales […] tal alteración en los pueblos se manifestó en un incremento de la secular dispersión de la población indígena en beneficio de las aldeas de estancias y haciendas ganaderas y agrícolas de los españoles (Bracamonte, 2004:35).

Esa dispersión generó caos y encono, lo que en definitiva propició descontento en la población indígena, por lo que es lógica la acción de Jacinto Canek de destruir los "onerosos recibos de los repartimientos y derogó los tributos de encomienda, queriendo con esa actitud simbólica poner un alto a la abusiva exacción de riqueza de las comunidades mayas" (Bracamonte, 2004:35). Por tanto, la economía regional dependía enormemente del trabajo indígena, por lo que el temor no sólo era de la belicosidad y el rencor que tuvieran hacia los responsables del expolio en que vivían, sino que, a su vez, se podría destruir el precario pacto colonial que beneficiaba exclusivamente al sistema colonial.

No obstante, pareciera que el temor de la venganza queda visualizado claramente en una carta que dirige un cura de Yaxcabá el 21 de noviembre de 1761, dos días después que empezó la rebelión en Cisteil.

> Señor teniente y cabo militar Teodoro Rivero.
>
> Muy señor mío y estimadísimo y querido:
>
> Por las muchas ocupaciones el cabo militar escribió a vuestra merced ésta pidiéndole que, *por las entrañas de Jesucristo*, nos socorra con más gente. Con veinte y cuatro hombres que apenas hay en la actualidad no hay quien guarnezca como doce indos que se han cogido de vuelta de Cisteil que venían con orden de reclutar más gente. Y vuelvo a suplicar a vuestra merced —*por las entrañas de nuestro señor Jesucristo*— pase esta mi carta al señor capitán interino de Tihosuco para que nos ampare con más gente. Todo lo más de este pueblo se hallan con sus armas en Cisteil y a tiempo de escribir ésta vino aviso de las centinelas de mucho murmullo de gente que oyeron, y se ha tenido la poca gente que hay (a) esperarlos. *Si vuestra merced no dan prisa en venir no tiene remedio esto sino perecer, y que no haya tardanza por Dios nuestro pedido*.
>
> Dios guarde a vuestra merced muchos años y les beso las manos, su más afecto capellán que les estima:
>
> Bachiller Anastasio Ramírez.[31]

[31] AGI, México, 3050, f. 402v. Comunicación de Juan Bautista Alpuche remitiendo carta del cura Atanasio Ramírez (en Bracamonte y Solís, 2005:15-16; las cursivas son mías).

Nótese que en dos ocasiones el cura solicita el socorro "por las entrañas de Jesucristo", lo que nos deja ver su desesperación. Al final, remata la carta con dramatismo al señalar que, de no llegar el apoyo, ellos simplemente perecerán. Más adelante, el día 22 de noviembre, el intercambio epistolar va sucediéndose con frenesí. Resulta interesante ver que hay inquietud tanto de soldados como de curas y autoridades de los pueblos pues ven que en algunos lugares al parecer los indios han desaparecido, marchando hacia el territorio de la rebelión —como afirma estar pasando en Tekax Pedro Joseph de Lizárraga, teniente general asentado en Oxkutzcab—,[32] o se muestran inquietos, en parejas o en grupos que como dice el cabo Felipe Domínguez de Tekax, le "causan malicia". Le comenta este mismo cabo a Lizárraga que su mayor ha determinado no sacar más soldados de ahí "porque amenaza también ruina a Tahdziú por ser indios malévolos, y en días pasados se acordará vuestra merced negaron obediencia a su cura".[33] Varios temen por su familia, otros vislumbran una hecatombe. En ese 22 de noviembre hay noticia de que capturaron cartas dirigidas por el "rey Montezuma"[34] invitando a caciques de otros pueblos a unirse a la rebelión, cosa que seguramente provocó más temor todavía en la población y en los cuarteles. Además, que las fronteras deben ser guardadas para evitar que aquellos que no están en el orden colonial y que se encuentran fugados en la montaña puedan integrarse a la rebelión. "Y siendo este partido la puerta principal que se debe reparar por ser camino de la montaña en donde viven innumerables indios, bien cuidada y resguardada ésta me parece que quedará mejor resguardada esa ciudad, por ser conducto por donde puede originarse mayor daño a la provincia".[35]

[32] AGI, México, 3050, ff. 376r-385v. Cartas de Pedro Joseph de Lizárraga al gobernador desde Oxkutzcab (en Bracamonte y Solís, 2005:19).

[33] AGI, México, 3050, ff. 380v-381r. Carta de Felipe Domínguez al capitán Lizárraga desde Tekax (en Bracamonte y Solís, 2005:21).

[34] AGI, México, 3050, ff. 383r-384r. Carta de Manuel Palma al cabo Rivero desde Tinum (en Bracamonte y Solís, 2005:23).

[35] AGI, México, 3050, ff. 452r-455r. Carta de Pedro Joseph de Lizárraga al gobernador desde Oxkutzcab, con declaración de indios, 25 de noviembre de 1761 (en Bracamonte y Solís, 2005:79).

Sumado al temor, encontramos la indignación hacia aquellos súbditos que osan levantar la mano en contra de la Corona y el orden establecido. En la lectura de los textos encontramos enojo y constantes agravios dirigidos a los rebeldes, como vemos en la carta escrita por Cristóbal Calderón a Francisco de Solís desde Peto el 23 de noviembre de 1761, al informarle de la captura de un mensajero indígena que llevaba una carta convocatoria de las que hemos comentado con anterioridad y que incitaba a diversos pueblos a sublevarse junto con los alzados de Cisteil. "Por lo que vuestra merced me mande toda la gente de ese su partido cuanto más pronto pueda, pues además de los citados, los más pueblos están ya citados. Vuestra merced pase al señor gobernador ésa donde le haga saber de toda la realidad del intento de estos perros".[36] Se suma a la indignación la constante descalificación de Canek y de sus seguidores al tildarlo de "falso rey", "falso Montezuma" o "brujo", con lo que restaban total legitimidad al movimiento. Esto se verifica en una carta del 28 de noviembre en que Clemente Meneses da cuenta de la detención de ocho participantes de la batalla en que Canek y los suyos pierden la plaza ce Cisteil donde se refieren a Canek como el "falso Montezuma",[37] lo que resulta sumamente interesante pues al parecer le dota de un sentido importante a la palabra Montezuma, como si se tratara de un rey y que al no conferirle un sentido de verdad le resta toda legitimidad.

En la declaración de Domingo Chablé —alcalde del pueblo de Chaksinkin—, el 13 de enero de 1762, el mismo se refiere a Canek como "rey diablo",[38] pero no podemos saber si se trata de un calificativo que el indígena le coloca para suavizar su testimonio o fue un adorno que el intérprete Pedro Cervera dio para el mismo efecto. Lo mismo sucede en otras decla-

[36] AGI, México, 3050, ff. 386v-387v. Carta de Cristóbal de Calderón a Francisco de Solís desde Peto a 23 de noviembre de 1761 (en Bracamonte y Solís, 2005:34).

[37] AGI, México, 3050, ff. 476r-477r. Carta de Clemente de Meneses y Andrés de Vales a Cristóbal Calderón desde Tiholop, con relación de los pueblos de los indios presos (en Bracamonte y Solís, 2005:93).

[38] AGI, México, 3050, ff. 899v-901v. Declaración de Domingo Chablé de Chaksinkín, Mérida a 13 de enero de 1762 (en Bracamonte y Solís, 2005:224).

raciones donde los presos declaran que Canek era brujo o realizaba brujerías. Y constantemente hay descalificaciones contra los rebeldes y contra Canek en la carta que envía el Gobernador Crespo al Virrey en enero de 1762; también en la respuesta que da el Virrey al gobernador. En ambas se vislumbra un desdén por el movimiento y la justificación expresa del cruento castigo aplicado a los sublevados; de paso, le asesta un duro golpe a la Iglesia por

> [...] la morosidad de los padres espirituales en no haberles enseñado la doctrina en idioma castellano desde los principios de la conquista, junto con el disimulo de verles celebrar sus festividades con los instrumentos y bailes de la antigüedad con que recuerdan sus ritos e idolatrías a que (se) inclinan temerariamente, ha dado margen a que tuvieran el atrevimiento de tramar una general conspiración en que ha más de un año trabajaban secretamente para negar obediencia a Dios y al rey y volver a su antigua libertad y adoración de sus ídolos.[39]

En cartas posteriores, vemos que, pese a la represión del movimiento el temor permanece en la mente de diversos sectores de la población blanca de Yucatán. Por ejemplo, la carta que envían al rey Joseph Bernardo de Alarcón y Juan Antonio de Mendicuti, ambos del cabildo eclesiástico, exhibiendo el pobre trabajo del gobernador Joseph Crespo, pues consideran que el conflicto con los indígenas está lejos de haber terminado pese a que este último así lo haya informado a España. "Y aún hasta hoy —afirman— estamos todos los españoles de la provincia recelosos de que los indios reincidan en su rebeldía y alzamiento, porque los ya castigados y remitidos a sus naturalezas las abandonaron y se volvieron al pueblo de Cisteil como centro y teatro de su maldad...".[40]

[39] Véase AGN, correspondencia de varias autoridades, vol. 5, exp. 37, ff. 150r-156v. Carta del gobernador Joseph Crespo al virrey y respuesta del virrey, Mérida 16 de enero de 1762 y México a 12 de marzo de 1762 (en Bracamonte y Solís, 2005:259).

[40] AGI, México, 3050, ff. 59r-64v. Carta al rey de Joseph Bernardo de Alarcón y de Juan Antonio de Mendicuti, del cabildo eclesiástico, contra el gobernador Joseph Crespo, Mérida a 30 de agosto de 1762 (en Bracamonte y Solís, 2005:242-243).

Como se ve en las anteriores líneas, se hace evidente no sólo que con la supresión del movimiento no se tranquilizaron los ánimos en la región, sino que a su vez se entreveran diferencias sensibles entre la Iglesia y el poder civil en cuanto al tratamiento del problema. Ello, indudablemente, nos lleva a analizar las consecuencias de la rebelión vistas en los archivos.

• Las consecuencias

Mientras que para los políticos responsables del gobierno de Yucatán la represión del movimiento de Cisteil fue más que suficiente, para muchos otros integrantes de la sociedad yucateca las cosas distaban mucho de estar tranquilas, como lo hemos visto con antelación. De hecho, a raíz de la sublevación, se ven afectadas las finanzas de la propia Iglesia, como atestigua la carta dirigida por Eusebio de Torres al dean y cabildo en Mérida en enero de 1762, donde da cuenta de la imposibilidad de enviar el diezmo de Jalapa a esta ciudad pues sus conductores recibieron noticia de que en el camino se "habían aparecido muchos indios que dan muestra de ser los alzados".[41] Lo anterior no es más que una consecuencia del temor que tenía la población a que el movimiento armado continuara en otras latitudes, además de que estaba todavía muy reciente la rebelión y no todos los participantes habían sido detenidos. Como vimos en el anterior apartado, existía un temor constante a que se alzaran los indios de nuevo y a que en esta ocasión el movimiento fuera generalizado y tuviera consecuencias en otras latitudes.

Se van a tener noticias de conatos de nuevas sublevaciones y de reincidencia de algunos de los alzados que serán doblemente reprimidos y castigados "azotados en la picota de la plaza mayor de ella —Mérida— pregonándoseles su reincidencia".[42] Tal castigo se dio pues los sublevados regresaron a Cisteil pese a que se les había prohibido que lo hicieran.

[41] AGI, México, 3050, ff. 78r-79r. Carta de Eusebio de Torres sobre la imposibilidad de enviar el diezmo de Jalapa a Mérida por los indios alzados, Jalapa a 18 de enero de 1762 (en Bracamonte y Solís, 2005:252).

[42] AGI, México, 3050, ff. 76r-77v y 85r-v. Certificaciones sobre las horcas en plazas de Mérida, la gente en armas y la reincidencia de in-

Tenemos noticias, como hemos reportado al inicio de este capítulo, que muchos de los castigados por la sublevación huyeron hacia la montaña y se refugiaron cerca de varios poblados del Petén en Guatemala, lo que seguramente se fue integrando a la identidad de los diferentes pueblos de montaraces que habitaban por la región. Me resulta claro que, con independencia de los cruentos castigos realizados de esa manera para disuadir a los indígenas de próximas insurrecciones, lo único que se logró es colocar dentro de la memoria de la cultura la relación de Jacinto Canek con la resistencia en la zona maya. Por otro lado, le dejó claro a las autoridades españolas y posteriormente a las mexicanas, que los indígenas no serían fácilmente sujetos. Lo vemos al constatar, a partir de los documentos revisados, que el discurso colonial no cede espacio a uno más integrador, más en la necesidad de estructurar nuevos discursos. Como inicié este apartado, la presencia de Canek en el imaginario de los pueblos indios de Yucatán estará imbricada constantemente con su identidad, con la defensa de lo propio y de la permanencia de sus tradiciones y costumbres.

Siglo XIX

La pluma de Justo Sierra O'Reilly está cargada de pensamiento liberal, no sólo porque perteneció a una época en que dicha ideología estaba ganando cada vez más terreno en la vida política de nuestro país, sino también por una convicción clara. Como comenta Bracamonte:

> Sierra buscaba desde la perspectiva del pensamiento liberal dominante de su época, dar una explicación profunda al sangriento conflicto que enfrentaba a los mayas insurrectos con la población no indígena a mediados del silgo XIX. Sus conclusiones sobre los hechos de 1761 ofrecen una visión que se encamina a vincular estrechamente y a denostar a los dos oponentes corporativos de la empresa liberal mexicana de ese

---

dios alzados, Mérida a 24 y 29 de abril de 1762 (en Bracamonte y Solís, 2005:251).

> momento: La Iglesia y los pueblos de indios, y a asignarles responsabilidad en el alzamiento (Bracamonte, 2004:7).

En efecto, su pensamiento hacia los indígenas mayas estará irremediablemente afectado por la Guerra de Castas, conflicto que amenazaba con arrancar de tajo la presencia blanca en la península de Yucatán. Al parecer, nunca los pueblos indígenas habían osado levantar la mano de esa manera contra los blancos, no al menos con tantas posibilidades de triunfar, lo que en verdad tenía a la llamada "Casta Divina" muy preocupada. Por supuesto, la suya era una lucha desde el ámbito intelectual que buscaba generar cohesión en torno a la causa blanca sustentándose en un pensamiento liberal. Por tanto, encontraremos en su discurso constantes referencias a la "ferocidad" de los indígenas, a su "salvajismo" y "barbarismo", en contraparte a la "civilización" representada por el Yucatán liberal y moderno. Su discurso, completamente influenciado por su postura política al trabajar para el gobierno del recién electo gobernador Santiago Méndez —su suegro—, se centró en la defensa del estado que se veía amenazado por esta guerra. Cuando el 6 de noviembre de 1847 se promulga un decreto por el que todo indio que estuviera levantado en armas sería privado de su libertad y podría ser expulsado de las inmediaciones de la península por un periodo de hasta 10 años, Sierra publicó su opinión en *El Fénix, Periódico Político y Mercantil*, el día 15 de noviembre de 1847:

> El Gobierno del Estado, en uso de las facultades extraordinarias de que se halla investido, ha decretado que todo bárbaro hecho prisionero con las armas en la mano, puede ser expulsado del territorio de Yucatán. Aplaudimos semejante medida y ojalá hubiera podido realizarse de mucho tiempo antes. Esto prueba que se comienza ya a conocer la necesidad de dividir nuestros intereses de los intereses de los indios. La raza indígena no quiere, no puede amalgamarse (permítasenos esta metáfora) con ninguna de las otras. Esa raza debe ser sojuzgada severamente y aún lanzada del país, si eso fuera posible. No cabe más indulgencia con ella: sus instintos feroces, descubiertos en mala hora, deben ser reprimidos con mano fuerte. La humanidad, la civilización lo demandan así (Menéndez, 1923:24).

El diario, editado por Sierra, publicaba en el mismo número en primera plana un fragmento de su novela *La hija del judío* y a su vez, un fragmento de crónica de la Conquista de Yucatán por parte de los Montejo.

Más adelante, en la contraportada del mismo número, se publica el decreto del 6 de noviembre del gobernador Barbachano.

Por supuesto, podemos ubicar el discurso en el momento histórico que vivía el liberal de mediados del siglo en Yucatán, preocupado como dijimos, por la revuelta que amenazaba con la destrucción del estado de las cosas; sin embargo, hay que matizar su actitud y ubicarla más bien en un entorno liberal encabezado por la "civilización" blanca, con un franco sentido de superioridad por sobre sus vecinos los indios. De hecho, en el diario encontramos notas sobre la guerra en una sección que el mismo editor ha denominado "Guerra de los Bárbaros".

De hecho, lo que acontecía en Yucatán por esos momentos no sólo concernía a la península sino que, a partir del decreto de ese año, Cuba y varios hacendados dueños de ingenios azucareros —y los liberales yucatecos del momento— se verían beneficiados de manera importante.

> La "guerra de castas" en Yucatán y el decreto del 6 de noviembre de 1848, que ordenaba la expulsión de los sublevados, crearon una coyuntura favorable, y le proporcionó la solución —a la *sacarocracia* cubana— para hacerse de mano de obra intermedia entre la esclavitud y el trabajo libre. Los mayas encarnaban el ideal factible: habían sufrido ya el paso hacia la servidumbre personal, y además, se encontraban en un punto relativamente próximo, apenas a unas cuantas horas de navegación (Rodríguez, 1990:13-14).

Rodríguez no se equivoca al describir a los mayas como "el ideal factible" pues serían vistos precisamente como entes que bien podían encarnar las necesidades del momento: esclavos que no lo fueran en el discurso, aunque en la realidad sí se tratara de ello. Remito a la lectura del interesante ensayo de Alan Knight, "Debt Bondage in Latin America" (1988), en donde distingue entre tres formas de peonaje vinculado a

deuda en México, a saber: *a*) peonaje que trabaja a partir de pagos adelantados, *b*) el peonaje tradicional en el que la deuda era apenas de unas semanas por lo que la relación se mantenía prácticamente de manera tradicional entre empleado y empleador y *c*) el trabajo obligado a través de deudas que solían provenir de embustes realizados por enganchadores, como exhibió Traven en su novela *La rebelión de los colgados*, o como sucedería más adelante con la venta de esclavos a Cuba por el delito de rebelión (Knight, 1988:102-117).

Quizá es por ello que la Guerra de Castas no fue un movimiento generalizado en todas las regiones de la península y no participaron en él todos los mayas.

> Cuando Méndez fracasó, renunció en favor de Miguel Barbachano, quien firmó con Jacinto Pat, el 23 de abril de 1848, los tratados de Tzucacab, por los cuales se abolió la contribución personal (tanto de indios como de blancos), se perdonaron las deudas de los indios, se limitó el derecho de bautismo a tres reales y el de casamiento a diez, se permitió a los indios que gratuitamente formaran sus ranchos en los ejidos de los pueblos, en las tierras de comunidad y en las baldías, las cuales en lo sucesivo serían inalienables, etc. Pero los indios de la región oriental de la península, con Chí a la cabeza, no aceptaron ese tratado y continuaron la lucha. En efecto, la guerra de castas fue iniciada y mantenida por los mayas de la frontera, los huits, y por quienes sólo recientemente habían dejado de pertenecer a esa categoría. Los mayas del occidente de Yucatán, en cambio, por largo tiempo acostumbrados al peonaje, se unieron a los blancos en la lucha contra los de su raza porque en esa zona el contacto entre las dos razas había sido más frecuente y porque habían transferido su lealtad del pueblo a la hacienda (González, 1968:15).

Por tanto, la situación no era sencilla. Por un lado, las luchas entre las diferentes facciones liberales en México, que indudablemente afectaban a la península y su elección de forma de gobierno y su adhesión o no al resto del país, aunado a la posibilidad de elegir el bando norteamericano en la intervención que se daba justo en esos años, sumado a la compleja relación de los blancos con los mayas; todo ello predispuso a

Sierra para que publicara lo que ya he presentado en *El Fénix*, periódico que él dirigía, y más adelante en el libro *Los Indios de Yucatán*. Ahí mismo ofrecería su versión de la rebelión de Cisteil en donde existe la crítica directa a los indígenas. Más que liberal, más que mexicano, Sierra era un yucateco que estaba del lado que le correspondía: del de las elites que dirigían los destinos de la península, los hacendados, políticos, intelectuales, empresarios, negociantes, en fin, los blancos y su manera de ver la vida, misma que, como he comentado, se veía amenazada por un conflicto cruento y terrible que cobraría la vida de muchos en su larga duración.

En la versión del libro *Los indios de Yucatán, consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*, el cual podemos consultar en el portal de la Biblioteca Virtual de Yucatán, editada por Carlos R. Menéndez, observamos el rencor que hemos mencionado antes. Al hablar de la crítica a la dureza con que el gobernador en turno castigó a los rebeldes, Sierra critica las posturas pro indígenas:

> […] a la posteridad que ha tenido la singular y ridícula pretensión de querer constituirse en vengadora de los ultrajes inferidos a los indios, convirtiéndolos en propios, gritando por ello justicia, sin acatar en que si fuere preciso hacerla leal y cumplidamente, era indispensable que se comenzase por abandonar una tierra que no es nuestra y que nuestros antepasados detentaron arbitrariamente. ¡Tan extravagante y necio así, ha sido el falso espíritu que ha guiado a la generalidad de nuestros compatriotas! ¡Como si para justificar los santos y gloriosos fines de la independencia nacional se necesitase apelar a recriminaciones absurdas, a disparatadas declamaciones y a imaginarias ofensas! Sin embargo, tal ha sido la conducta que hemos observado (Sierra, 1957:28).

Constantemente Sierra se refiere a los indígenas de forma peyorativa, como cuando narra que los insurrectos ultiman al mercader: "La vista de la sangre española despertó los recuerdos de aquella raza que jamás agradece, olvida ni perdona" (Sierra, 1957:22), o cuando habla de que los españoles refuerzan su presencia en lo que podría considerarse como una frontera:

> Este último punto fue reforzado (Valladolid) con las milicias de Tizimín, pues cuando las tropas de Rejón se hallaban en campaña, los indios de la comarca que siempre han sido los más feroces, los más holgazanes y los más propensos a insurreccionarse por su crecido número y el recuerdo de sus pasadas proezas, dieron muestras de insubordinación y pusieron en terrible alarma y sobresalto a los pacíficos habitantes de la Villa. Las familias blancas de Chemax, Calotmul, Xcan y otros pueblos adyacentes huyeron de su vecindad dirigiéndose a buscar abrigo a Valladolid (Sierra, 1957:24).

Lo que a la par, a todas luces, trae el recuerdo y rencor por el ataque de los indígenas a Valladolid en la revolución de Santiago Imán acaecida unos años antes y que resultó en el asesinato de muchos blancos a manos de los indígenas.

Por otro lado, encontramos una marcada crítica a dichos grupos indígenas y su relación con la Iglesia católica, que como ya señalamos, Bracamonte atribuye a su formación liberal. "Las fiestas de los pueblos, esos días de holgura y embriaguez con que se enseñó a los indios a dar culto a las imágenes fueron constantemente un semillero de corrupción e inmoralidad" (Sierra, 1957:21). Por tanto, no tendría nada de extraño que, en la preparación para una de estas fiestas, terminaran los indios borrachos y se excedieran al grado de matar al comerciante e iniciar así la revuelta. "Por descontado, la conjunta de Quisteil fue una completa orgía, un verdadero pandemonio en que se agitaron todas las pasiones que los indios abrigaban y que la ocasión y los precedentes pusieron desde luego en desarrollo" (Sierra, 1957:21).

De Pablo Moreno es la nota en la que basa Justo Sierra algunos de sus argumentos y de la que se valen muchos otros posteriormente para hacer la narración del acontecimiento. La nota publicada por Sierra es una defensa de Canek y de los sublevados sustentándose en que se exageró la magnitud de la rebelión que él califica de "borrachera" y que fue hecho con motivos políticos. Que el confesor de Canek, un tal Dr. Lorra de San Cristóbal, argumentó que Jacinto era más inocente que los que veían la ejecución en Mérida y que por lo mismo fue perseguido para después ser comprado con 15 mil pesos. Que el rey reprobó el atroz castigo que recibieron los sublevados.

Sierra argumenta que Moreno escribió esto al ser un hombre que estuvo cercano a los discursos de la independencia y que escribía como escribieron los periodistas de la época, aquellos que estaban en favor de la independencia (véase Sierra, 1957:29-31).

Al finalizar el relato de la rebelión de Cisteil, Sierra se asume neutral justo después de presentar dicha nota: "Ni hemos justificado el alzamiento de los indios, porque eso repugna a nuestros principios y a los verdaderos intereses de raza de que no es muy fácil se despoje un escritor; ni tampoco hemos dejado de hacer las severas observaciones que nos ha parecido merecer la conducta de los españoles, no sólo en este suceso, sino en todos los que hemos referido hasta aquí" (Sierra, 1957:31).

• Eligio Ancona

Liberal sin duda, Eligio Ancona, en su *Historia de Yucatán* habrá de imprimirle el mismo cariz de Sierra, uno en que el indígena es holgazán y vinculado a la molicie. Mucha de la información que proporciona viene del texto mismo de Sierra y, como argumenta Bracamonte:

> Ancona propone que la decisión de Jacinto Canek de promover una conjura y rebelión entre los mayas se debió a una probable lectura de la obra de fray Diego López de Cogolludo en el convento franciscano de Mérida, que lo condujo a la decisión de vengar los agravios recibidos de los españoles desde la Conquista. Es decir, finca su explicación en la castellanización del líder nativo y en la interpretación que de la historia regional hiciera el más importante fraile historiador del Yucatán colonial (Bracamonte, 2004:8).

Añade también que Ancona sostiene que en la negación de las autoridades coloniales para aplicar las reformas del obispo Juan Gómez de Parada, mismas que habrían de paliar los enormes rezagos de la población maya yucateca, la rebelión de Cisteil podría haber tenido un antecedente lógico. "Pero las derrotas que constantemente habían experimentado los sublevados, la carencia de armas, y el hambre y la peste que de

tiempo en tiempo se habían cebado con especialidad en los descendientes de los mayas, habían enervado las fuerzas de éstos, obligándolos a aplazar para un tiempo indeterminado su venganza" (Ancona, 1878:438). Es un hecho que las características socioeconómicas de la región para el momento que comentamos alentaron la rebelión de Cisteil; no obstante, considero que el fenómeno fue mucho más complejo como Bracamonte lo ha hecho ver en la investigación que comentaré en apartados posteriores. No es así el caso de Ancona, quien considera que tal movimiento tenía visos de ser una simple borrachera que por azares del destino terminó siendo una rebelión, así por casualidad, por lo que, con independencia de que el liberal considerara la situación económico-social como un punto a considerar, no le confiere legitimidad al movimiento y ya no digamos profundidad. "Entretanto, Jacinto hacía esfuerzos inauditos para dar cuerpo a la insurrección nacida en el calor de una orgía. Los sublevados le habían bautizado con el sobrenombre de Canek, sin duda porque habiendo sido el cacique itzá el último príncipe indio que reconoció el dominio español, debía de gozar gran popularidad entre sus compatriotas" (Ancona, 1878:442).

Como vemos en la anterior cita, destaca la idea de que Canek se encontraba dando sustento a la rebelión a como diera lugar pues había nacido la idea de una "orgía". Y pese a que Ancona le concede a Canek cierta inteligencia y habilidades que excedían las del común de esa región comenta:

> Porque lejos de ser un hombre vulgar, estaba dotado de pasiones enérgicas, entre las cuales descollaba la ambición. Pero perdida toda esperanza de salir de su esfera, se entregó a todo género de vicios, como generalmente sucede a todas esas naturalezas ardientes y apasionadas, que no tienen otro campo donde desarrollar su energía. Parece que su conducta llegó a ser tan escandalosa, que los frailes se vieron en la necesidad de arrojarle del convento (Ancona, 1878:439).

Claro está, la visión liberal no podría llegar a conceder demasiado a un líder indígena, visto ya en el siglo XIX por el liberalismo triunfante como un obstáculo para el progreso de la nación. No, de ninguna manera Jacinto Canek recibiría

los honores de ser considerado un líder reconocible y con una causa legítima.

Llama mucho la atención el conocimiento que Jacinto obtuvo, según arguye Ancona en su análisis del personaje, en el convento franciscano del que habrá sido expulsado después.

> Aquí fue educado por su protector y aun se dice que estudió latín y algo de súmulas y teología moral en las cátedras de los frailes. Se asegura además que también conocía la historia de la conquista de el país con todos sus detalles, lo cual nada tendría de inverosímil, puesto que en la biblioteca del convento debían existir ejemplares de la primera edición de Cogolludo, y aun manuscritos preciosos, que desgraciadamente se han extraviado (Ancona, 1878:439).

Tales afirmaciones resultan dudosas. No podemos saber en realidad si Canek tuvo acceso a esos documentos o no y resulta también arriesgado saber qué tanto pudiera haber afectado su lectura en el comportamiento del rebelde. Resulta sugerente, incluso hasta brinda certidumbre a un historiador como Ancona, el hecho de que Canek tuviera contacto con el mundo "letrado" del momento, lo que finalmente daría lógica a su comportamiento. Ello implica que Ancona, para 1880 seguiría viendo a los indígenas como personas ignorantes e incapaces de estructurar un movimiento por su cuenta. Por eso no extraña que escriba lo que sigue cuando habla de la Guerra de Castas en Yucatán, pues habla de adolescentes que están bajo el cuidado de la raza civilizada, la blanca y que, por cierto, ya había dado pasos para mejorar la condición de sus "protegidos":

> […] la raza indígena se sublevó precisamente en el momento en que se habían dado los pasos más avanzados para hacer cambiar sus condiciones. Es verdad que no había alcanzado las ventajas que ahora las mayores que en justicia deberá alcanzar en el porvenir. Pero al menos comenzaban a abrirse escuelas para nivelarla en instrucción con el resto de sus compatriotas […] y aquellos pocos de sus individuos que habían logrado educarse adquirir otra clase de méritos, habían ocu-

> pado puestos honrosos en la administración pública, en la carrera militar y en el sacerdocio (Ancona, 1880:15).

Difícilmente los historiadores del momento podrían ver en este movimiento más allá de lo que les permitiría ver su formación ideológica, como hemos visto; por tanto, difícilmente estarían viendo un movimiento de corte nativista, milenarista o de reivindicación de clase. Esos análisis vendrán muchos años después. Por supuesto, tampoco estarían viendo en los discursos, las acciones o en la manifestación misma del movimiento, elementos de cosmovisión, de una construcción ideológica en la que la religión —en una superposición de creencias entre lo cristiano y lo maya— y la vida cotidiana van edificando realidades —muy lejanas, dicho sea de paso, a las que vivió Ancona— que integran un todo en sí mismo. Vale la pena preguntarnos en este momento si en la actualidad estamos dispuestos a ver el movimiento de esta manera, cuestión que habré de contestar más adelante.

Es evidente que Ancona, al igual que Sierra, son fieles representantes del pensamiento liberal. No obstante, sus versiones de lo ocurrido en Cisteil han de marcar el pensamiento en torno a la explicación de la rebelión de 1761, no sólo al seguir sus aseveraciones y repetir constantemente que se trató de un motín de borrachos, sino también para negar esta afirmación. En próximos apartados habré de analizar las aportaciones de otros estudiosos de las rebeliones indígenas y de lo que se ha considerado como la "resistencia indígena" y sus implicaciones en los razonamientos posteriores de la rebelión que nos ocupa.

Nuevas interpretaciones

Las interpretaciones de la resistencia maya y concretamente de la rebelión de 1761, parten de premisas distintas a las que revisamos con anterioridad. Ya no se trata de justificar las acciones de los blancos, pretendidamente legítimas al reprimir un levantamiento contra el sistema operante; de lo que se trata es de realizar un trabajo de revisión del movimiento indígena como una respuesta ante los abusos de la contraparte

blanca o mestiza. En este sentido, mucho se ha avanzado en las últimas décadas, pese a que en algún momento se haya caído en una suerte de "indianofilia" que habría de nublar hasta cierto punto el desarrollo de las investigaciones, con el afán de sustentar estructuras cosmogónicas por todos lados y una especie de misticismo indígena a ultranza; por otro lado, vemos en el debate a los que propugnan el cambio constante de las comunidades y su absorción producto de la modernidad, lo que haría ver a estos movimientos como simples apéndices de las luchas armadas de independencia liberales del siglo XIX, por lo que hoy prácticamente no podemos hablar ni de comunidad y mucho menos de comunidad indígena. Claro está que tampoco podemos hablar de presencia de la cosmovisión en estos grupos y mucho menos que ello pueda o no motivar o desmotivar su accionar. Este debate que apenas alcanzaré a esbozar en este capítulo, tendrá mucho mayor relevancia cuando lo discuta en el siguiente, concerniente al símbolo Canek en nuestros días.

Lo nuevo y lo viejo

Los años setenta y ochenta del siglo pasado marcan un cambio en el estudio de la resistencia indígena en la época de la Colonia y, concretamente, en el estudio de Canek. Entre esas dos décadas, encontramos varios textos que hoy resultan indispensables para comprender la manera en que se ha visualizado el enfrentamiento entre indígenas y los otros, sea que se trate de la resistencia pacífica o la armada. Dos de los más destacables son el de Victoria Reifler Bricker, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, editado por primera ocasión en 1981, y el de Nancy Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, editado en 1984. Ambos son multicitados y marcan una cierta medianía en el camino para entender el movimiento de Cisteil.

Paralelo al desarrollo de estos dos textos, e incluso con anterioridad, se editan otros estudios por parte de dos antropólogos argentinos avecindados en México a raíz de la dictadura en su país: Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé. La visión de estos dos antropólogos, sin duda, se encuentra vinculada a sus posturas ideológicas, de marcada

tendencia de izquierda, con un énfasis en el materialismo histórico y las reivindicaciones latinoamericanas surgidas de los años sesenta del siglo pasado. Por supuesto, su interés estará en la representación del sistema opresor y hegemónico de la Colonia, acaso raíz de los movimientos sociales que se vivirán en ese momento, como en el México independiente, que sin duda afectan de manera determinante la realidad que vivían aquellos mayas peninsulares con quienes trabajaron entre los setenta y los ochenta del siglo pasado.

Como vemos en la siguiente cita, existe un determinismo de clase y de carácter económico que propicia más adelante lo que se conocerá como Guerra de Castas.

> Los mayas, a partir de la Conquista, fueron separados por fronteras políticas que los situaron en diferentes regiones, mismas que hoy constituyen los países de México, Guatemala, Honduras y Belice. Con esta separación los mayas quedaron incluidos en formaciones económicas, políticas y sociales que no les eran propias y que a lo largo de los siglos han impactado fuertemente su cultura, aumentando las variaciones regionales y condicionando sus posibilidades de reacción a la opresión. En Yucatán la resistencia a las diversas expresiones de la dominación viene sucediéndose desde la Conquista española, y alcanza su clímax en el dramático enfrentamiento armado conocido como "Guerra de Castas". Esa ruptura con el sistema colonial y el tipo de relaciones interétnicas que envolvía, fue llevada a cabo principalmente por los mayas, cuyos descendientes ocupan hoy parte de la región central del Territorio de Quintana Roo. La magnitud numérica de este grupo es pequeña en la actualidad comparada con la de otras áreas mayas. Sin embargo, la importancia pasada y presente del proceso social que gestaron y mantienen ya a lo largo de 127 años, y cuyo precio fue un casi total exterminio físico, justifica ampliamente un estudio como el que proponemos (Bartolomé y Barabas, 1981:9).

El estudio al que se refieren los autores es el que desarrollan en *La resistencia maya, relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán* (1981), texto editado por la ENAH a través de su Centro Regional del Sureste y que da cuenta de un trabajo etnográfico realizado en 1974. Pese a que pu-

dieran centrarse en el aspecto de clase, ellos se dirigen más bien a determinar las relaciones interétnicas.

> Aquí distinguimos por lo tanto los estatus de los participantes en el sistema de interacción étnica, en términos étnicos y no de clase. Desde este punto de vista las relaciones interétnicas a nivel procesual pueden permitir comprender un aspecto peculiar de la historia social del oriente de la Península, así como su problemática actual, en la medida en que los mayas se ligan a las diferentes situaciones globales como grupo étnico. Lo anterior implica que los "blancos" deben ser considerados aquí igualmente como grupo étnico, ya que las relaciones establecidas históricas entre ambos están asignadas por esa categorización (Bartolomé y Barabas, 1981:10-11).

Tal distinción, que resulta a mi parecer fundamental en el pensamiento de la antropología y la historia posteriores, permite que entendamos una cierta dialéctica entre grupos étnicos que se manifiesta entre los indios y los blancos —incluidos los mestizos— en una relación sumamente compleja desde la conquista. Para ellos, esto implica considerar a los blancos también como una etnia, lo que permitiría no sólo categorizarlos, sino replantear el análisis de las relaciones entre estos grupos dotándolos de una posible igualdad al menos para el análisis. No obstante, en este mismo estudio la visión será de relaciones de poder entre grupos étnicos que terminan cayendo en una circunstancia de clase.

> En este sentido, estamos ahora definiendo a la conciencia étnica como la forma ideológica de las representaciones colectivas del conjunto de relaciones intragrupales; pero además de ser el producto de estas relaciones internas, es asimismo resultado de la relación del grupo con su historia, que no es sólo la historia del contacto. Dicha relación genera una representación colectiva de la misma que, al plasmarse en una ideología, contribuye a desarrollar una noción de pertenencia o membrecía, por identificación con un pasado común. Así comprendida, parte de la conciencia étnica es también una conciencia histórica. En síntesis, este concepto, refiriéndolo a una definición dada con anterioridad (Bartolomé y Robinson, 1971: 294), define que: la conciencia étnica es la noción de perte-

> nencia a un grupo identificado a partir de la participación en un código y una historia cultural común, así como la representación colectiva de las relaciones establecidas en el seno de ese código y con esa historia (Bartolomé y Barabas, 1981:14).

En consecuencia, podemos entender que se producen ideologías dependientes de la lógica de cada uno de los grupos étnicos y que, al ser afectadas por los medios de producción, generan a su vez la dominación de una ideología étnica sobre la otra. Las relaciones interétnicas, por tanto, serán de dominador-dominado, llegando justo al mismo punto del que partimos.

> Concluimos señalando que los sistemas interétnicos de esta naturaleza no se relacionan sólo con un margen regional y nacional; sino que aparecen fundamentalmente condicionados por las alternativas del sistema mundial de mercado, del que forma parte la sociedad nacional que lo incluye, ya que ésta actúa siguiendo las pautas que dicho sistema establece (Bartolomé y Barabas, 1981:16).

Como bien señala Bracamonte, estos investigadores reinterpretaron la rebelión como "un movimiento mesiánico y milenarista de oposición a la situación colonial" (2004:8). Barabas, en un estudio posterior habrá de sostener que se habla de un movimiento sociorreligioso, en efecto, de corte milenarista y mesiánico con un cierto tinte de nativismo, aunque el énfasis viene en los dos primeros. El milenarismo como la promesa de un espacio-tiempo en el que todo lo mejor y lo bueno se habrá de manifestar, en este caso para los indígenas, y el mesianismo que

> [...] constituye una forma especial de creencia milenarista, en la que alguien (héroe cultural, mensajero divino, chamán, líder carismático, encarnación del dios o de personajes sagrados) tendrá por función revelar a los hombres el mensaje de salvación, constituirlos en comunidad de elegidos e instaurar próximamente en la tierra la sociedad perfecta prometida (Barabas, 2000:46).

Como sea, he de decir que su análisis de las razones de Canek para sublevarse no sólo resultan, como he señalado, producto de los conflictos de clase, sino que a su vez es insuficiente para justificar una rebelión como la de Cisteil. Quizá para los movimientos de reivindicación latinoamericanos de los setenta y ochenta tales argumentos pudieran tener cabida, pero ante la complejidad de estos movimientos parecieran insuficientes.

> La frustración de sus expectativas de ascenso social parece haberlo orillado a la sublevación, aunque no debe descartarse como fundamento de ésta el conocimiento que había adquirido, a través de la lectura histórica, acerca de los avatares de la Conquista y colonización de Yucatán y de las profecías de *Chilam Balam*. Su instrucción, además del rechazo étnico que sufría, lo llevó a preparar una amplia insurrección que tenía por objetivo la liberación de la situación servil en que vivían los indios y la reconstitución de una identidad étnica deteriorada. Canek predicaba en contra del ausentismo y despotismo clerical y de la sujeción del indio a los "blancos" y mestizos; al mismo tiempo, prometía la resurrección de los muertos en combate, en el marco legalizador de las profecías de *Chilam Balam* (Barabas, 2000:178).

Hay que decir también, que su narración de la rebelión está fuertemente influenciada por la versión de Ancona e inserta constantemente los conceptos de milenarismo y mesianismo para justificar su estudio; no obstante, no vemos una revisión de los documentos en el AGI y el AGN que hemos citado con anterioridad.

Sin embargo, este problema no sólo será de ellos. Como ya comenté, existen dos revisiones de la situación maya colonial y de la resistencia expresada en rebeliones u otras manifestaciones en territorio de la península. Del libro de Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Bracamonte afirma que Farris, "al hacer una evaluación de las posibles sublevaciones de los mayas, opina que el de Cisteil fue un suceso muy restringido originado exclusivamente en la figura de Canek y que no contó con una verdadera red de apoyo entre la población indígena. Asume de manera acrí-

tica la supuesta hispanización y la propensión al alcohol del líder de Cisteil" (2004:8). En efecto, Farris parte de la premisa de que no existieron rebeliones indígenas en Yucatán durante el periodo colonial, salvo aquella liderada por Canek, que empero, califica como "pequeño levantamiento… encabezado por un maya parcialmente hispanizado, Jacinto Uc de los Santos, mejor conocido por el nombre de la realeza itzá que él mismo se puso: Canek" (Farriss, 1984/2012:101). Posteriormente afirma que la idea fue enteramente de Canek y que no habría tenido muchos seguidores pues "su levantamiento fue, creo yo, un accidente histórico, desencadenado por sus propias circunstancias y atizado por el profundo sentimiento de agravio de los mayas que normalmente no se traducía en una resistencia abierta" (Farriss, 1984/ 2012:102). Resulta más que obvio que no leyó los documentos vinculados a la rebelión que podrían haberla motivado a retirar este análisis, pues es evidente que no sólo existió en el movimiento una red amplia de colaboración, sino que a su vez también hubo una conjura de largo aliento en la que Canek se sumó al comprobar que se trataba del hombre-dios. Más adelante, cuando comentemos el trabajo de Pedro Bracamonte y de Gabriela Solís, habré de profundizar en el particular. Farriss no está haciendo una revisión concreta del episodio de Cisteil, apenas esboza algunas ideas para sustentar la premisa de su texto, que es la de generar un estudio de los mayas en una "etnografía histórica que busca reconstruir el mundo maya de la manera más completa posible, relacionando la ecología y los modos de subsistencia con las formas sociales y los sistemas de creencias, así como detectar los cambios en ese mundo dentro del marco más amplio del contexto colonial" (Farriss, 1984/2012:15). Acaso quedó atrapada ella misma en la enormidad del trabajo que acometió y un movimiento como el de Cisteil podría haber aparecido ante esta lógica no sólo nimio, sino de poca consecuencia para la historia posterior.

En todo caso afirma que, para la edición de 2012 de este mismo texto, las cosas en cuanto al estudio de la historia de la región han cambiado poco, en comparación con lo que ha sucedido con el ámbito de la época prehispánica que se ha visto beneficiado por los avances en la epigrafía. "En cuanto

a la historia colonial, el clima hostil de la región ha dificultado la conservación del acervo documental. Han aparecido nuevas ediciones de fuentes primarias, pero se han hecho pocas adiciones a las fuentes. En Yucatán no se han dado los frecuentes descubrimientos de material pictórico y manuscrito que nutren el acervo histórico colonial y la investigación en zonas más templadas de México" (Farriss, 1984/2012:14). Nada más lejano a la realidad, pues en la década de los noventa del siglo pasado y en la primera del presente siglo, surgió un interés inusitado por presentar no sólo edición de fuentes primarias como se verifica en los trabajos de Tsubasa Okoshi, Mario Humberto Ruz, o de Gabriela Solís, Paola Peniche y el mismo Pedro Bracamonte y Sosa, en textos ya citados en esta investigación. De hecho, gracias a estos trabajos nos damos cuenta de que mucho de lo que aparece en el texto de Farris no sólo se encuentra rebasado, sino que merece una reinterpretación. En una reseña realizada a la reedición por parte de Conaculta del libro de Farriss se hacen una serie de desafortunados señalamientos que fuera de apoyar el texto de Farriss, la muestran superficial y generalizadora.

> Su lectura puede ayudar a la gente interesada en la cultura, la sabiduría y la espiritualidad maya; para aprender que lo que está por terminar no es el mundo, y quizá tampoco sea un ciclo que transforme el sistema neoliberal que nos rige, antes bien, citando a Farriss: "Como sucede con muchas especies en peligro de extinción, la mayor amenaza que enfrenta esta cultura es la pérdida de su hábitat, que se define por la práctica del cultivo de la milpa y los ritmos estacionales que ésta implica [*sic*] una cultura" (2012:13). Esto se debe a que, como la autora advierte en el prefacio, es una cultura que está perdiendo su hábitat, desproporcionadamente, reconvertida en lugar de paso para turistas (Torre, 2013:174).

Por si fuera poco, argumenta que "pese a ser un libro histórico" (Torre, 2013:173), posee pocas citas por lo que su lectura es ágil y ligera —la referencia al neoliberalismo es particularmente desafortunada—. Así, aunque la autora de la reseña afirma que el texto nos brinda una estupenda manera de ver y conocer a la Conquista y la Colonia, no como una

"catástrofe" sino como una oportunidad de cambio, es quizá esto lo que hace el texto resulte un tanto generalizador.

> Esta visión no catastrófica de la autora es la que mantiene el tono del libro, olvidando, por un lado, la denuncia de las calamidades traídas por los conquistadores, evitando así caer en la sobreprotección de los indígenas. Por su parte, Nancy Farriss busca comprender por qué no hubo tantas rebeliones. Y cuando las hubo, ¿por qué no fueron generalizadas? ¿Por qué no hubo resistencia a la imposición del cristianismo? Para responder, se adentra a entender la Conquista, pero no desde nuestros ojos de mexicanos del siglo XXI, tampoco desde la óptica de los conquistadores, sino a partir de las propias percepciones de los mayas sobre la Conquista. De esto trata su libro (Torre, 2013:174).

Quizá al contar en este momento con muchas otras fuentes y estudios que se han realizado sobre diversidad de tópicos coloniales en el ámbito maya, concretamente de los mayas peninsulares, le podría haber permitido a Farriss realizar una edición profunda de este libro para así evitar generalizaciones como las que hemos comentado.

Por su parte, el otro libro al que nos referíamos al principio de este apartado, el de Victoria Reifler Bricker es mucho más integrador de otras posturas y, como dice Bracamonte, "hace un recuento de lo escrito sobre la rebelión y objeta la visión historiográfica —como la de Ancona— que asigna a una supuesta educación españolizada de Canek el origen de la rebeldía de quien se coronó rey nativo" (Bracamonte, 2004:8-9). Empero, como ocurrió con Farriss, Bricker no tiene contacto con los documentos de la rebelión de Cisteil y simplemente se queda en la revisión de las fuentes tradicionales decimonónicas.

No obstante, considero que el trabajo de Bricker es mucho más rico, y su propuesta desde la etnohistoria, sumamente novedosa para el momento en que se publica su trabajo, como bien comenta Enrique Florescano en reseña sobre el trabajo de Bricker.

> En *El Cristo indígena, el rey nativo* están condensadas las cualidades que hoy distinguen a la investigación académica estadu-

> nidense: acopio exhaustivo de las fuentes relativas al tema; revisión y ordenamiento sistemático del conocimiento existente; confrontación de ese conocimiento con los nuevos métodos y teorías desarrollados por la etnología y la historia; planteamiento preciso de los problemas que se pretende esclarecer y de los métodos propuestos para alcanzar ese objetivo; presentación coherente de los resultados de la investigación, acompañada de los documentos y el aparato erudito que la sustentan (Florescano, 1989:s/p).

De acuerdo con Florescano en esta reseña, el texto de Bricker conlleva dos elementos fundamentales que lo hicieron novedoso en el momento de su publicación y varios años después, cuando se hace su publicación en castellano: el primero, que logra insertar el tiempo en un estudio etnológico, cosa que venía dándose desde los años sesenta para renunciar a una visión meramente sincrónica de las culturas, vicio en el que habían caído los antropólogos del momento, de ahí el fuerte impulso a los estudios etnohistóricos. En segundo lugar, la descripción de la historia y su interpretación desde la propia visión indígena:

> Dicho de otra manera, es una interpretación de las resistencias y sublevaciones indígenas hecha a partir de las motivaciones profundas de la mentalidad indígena. La decisión de escribir esta historia desde el punto de vista indígena, otra gran virtud del libro de Bricker, va unida a su esfuerzo notable por reinterpretar una historia mitificada por los vencedores o distorsionada por la concepción occidental de la escritura de la historia. Por ello cada uno de los capítulos dedicados a estos movimientos somete a riguroso examen crítico las versiones anteriores y nos ofrece otra manera de interpretar la historia del conflicto étnico que se inició con la conquista española y sigue presente en nuestros días (Florescano, 1989:s/p).

En efecto, vemos en el trabajo de Bricker un puente entre lo que podemos denominar una historiografía occidental y una historiografía indígena, aspecto fundamental para poder comprender los acontecimientos que estamos trabajando y

desde qué perspectiva. De acuerdo con estos argumentos, se requiere de un trabajo diacrónico con algunos cortes sincrónicos que nos permitan ver el panorama general, aplicado quizá a alguno de los casos a tratar. Justo es lo que hace Bricker. En el prefacio a su obra, lo pone de esta manera.

> Al principio, ingenuamente supuse que el mito y la historia podían distinguirse claramente. *A posteriori* descubrí, con gran sorpresa, que la historiografía a menudo tiene bases mitológicas. Por lo tanto, esta obra se ha transformado en una crítica a la historiografía sobre los mayas posterior a la Conquista, así como también una interpretación diacrónica de la mitología y del ritual mayas (Bricker, 1981/1993:9).

El texto de Bricker se convierte en un puente interesante para el tratamiento de casos como el que nos ocupa. Podemos comprender que los trabajos posteriores han de tomar el espíritu de este mismo modelo para ofrecer investigaciones con mucho rigor, pero con la imaginación puesta en la búsqueda de nuevas maneras de interpretar la historia, su plasticidad y su visión, que necesariamente ha de ser múltiple.

> En este sentido el mito o la profecía son para los mayas una teoría del conocimiento, un modelo y un paradigma para interpretar los acontecimientos que se repiten. Es decir, siguiendo una de las viejas y buenas tradiciones de la antropología, Victoria Reifler Bricker concluye su libro con una propuesta teórica acerca de las estructuras profundas que subyacen en la mitología y el ritual de los pueblos indígenas (Florescano, 1989:s/p).

Resistencia indígena

> A mediados del siglo XIX la guerra de castas sacudía gran parte del país: los apaches, empujados por los norteamericanos, pese al tratado de Guadalupe, incursionaban hasta Zacatecas; la rebelión iniciada en Sierra Gorda de Xichú en enero de 1848, asolaba Guanajuato, Querétaro y San Luis Potosí; amenazaba Tamaulipas, Puebla, México y Michoacán, y aún corrió el rumor de que tenía ramificaciones en el propio valle de

> México y en la amplia región dominada por Juan Álvarez en Guerrero y Morelos. Ante la gravedad de esta situación muchos creían que la guerra de castas era el mayor peligro a que se enfrentaba el país (González, 1968:16).

El saber popular —formado por los libros de texto sobre historia— nos dicta que la Colonia fue una especie de remanso pacífico donde había indígenas sumisos, españoles señoriales que los explotaban y un complejo sistema de castas que ese mismo saber no puede explicar. Poco o nada se habla de las rebeliones indígenas de la época colonial y mucho menos de las acaecidas en tiempos mexicanos. En este sentido, como comenta Ruz, se extendió

> […] la imagen, parcial e inexacta, de una sociedad novohispana sumida en una prolongada y letárgica siesta colonial; imagen que nos van obligando a abandonar las nuevas investigaciones con documentos de archivo, pues muestran que las centurias españolas de nuestra América se caracterizaron por la alternancia de adormecimiento y vigilia. Ni mero sueño ni continua pesadilla, como nos han querido hacer creer respectivamente hispanófilos a ultranza o indianófilos amarillistas, sino alternancia natural de reposo y combatividad tanto en las culturas asediadas como entre sus asediadores; sumergidos ambos durante largos períodos en un ligero y frágil duermevela (Ruz, 1998:74).

Pudiera considerarse ocioso reiterar que la Colonia no fue tal remanso, sobre todo cuando ya contamos con tantos estudios sobre rebeliones indígenas, realizados y publicados. Pero recordemos que el libro de Farriss fue reimpreso recientemente y quien sólo haya leído su estudio, podría pensar que en verdad se trató de un periodo en calma (Farriss, 1984/ 2012: 102). Empero, gracias a los trabajos de varios investigadores que profundizaron en diferentes momentos, no sólo sobre la historia de los mayas en la Colonia, sino sobre lo que ellos mismos denominan resistencia al dominio español, hoy podemos hablar de manera más informada. Destaca entre estos investigadores el nombre de Mario Humberto Ruz, médico de origen y agudo historiador, que ha penetrado en las fibras de la Co-

lonia como pocos lo han hecho. Ha tenido la enorme facilidad de trabajar con los archivos y de analizarlos con la dosis exacta de trabajo historiográfico, pero siempre atendiendo a la vida de las comunidades que vivieron los acontecimientos narrados en los mismos. Su sensibilidad lo condujo a encabezar numerosos proyectos para profundizar en la discusión sobre la Colonia y a realizar trabajos individuales tan sugerentes como útiles para dotar a los investigadores de una guía fundamental de dónde poner el acento cuando no se sabe por dónde empezar. Como ejemplo de lo anterior puedo mencionar *La Iglesia en el área maya, documentos en tres archivos romanos* (1999), editado por la UNAM y que llama nuestra atención sobre los archivos de la Santa Sede como una fuente novedosa e interesante para el trabajo con documentos. Su trabajo ha sido inspiración para numerosos investigadores contemporáneos y posteriores y se ha constituido en referencia obligada al hablar de Chiapas, Tabasco y Yucatán.

No es tema de esta investigación reseñar cada uno de los numerosos textos que ha editado Ruz en los últimos años, sino aprovechar el trabajo que ha publicado en torno a la resistencia maya en tiempos de la Colonia. En un artículo incluido en el *Anuario de Estudios Indígenas*, número VII, de la Universidad Autónoma de Chiapas, Ruz formula algunas ideas para comprender la resistencia maya en la Colonia.

> Durante mucho tiempo fue común que los estudiosos del área maya en la época colonial, fascinados por la espectacularidad de ciertos alzamientos esporádicos, reportasen como "movimientos sociales" únicamente aquellos teñidos de características violentas o, más aún, circunscribieran dicha denominación al estrecho marco de las armas, soslayando la presencia e importancia que revistieron otros mecanismos y estrategias empleados por los pueblos mayanses en su porfiada y continua lucha por reivindicar sus derechos como individuos y comunidades y trascender el dominio hispano. Así, en muchas ocasiones levantamiento fue tomado como marcador exclusivo de oposición, o incluso como sinónimo único de movimiento social, etiquetándose a otro tipo de estrategias de los dominados, en el mejor de los casos, con el epíteto a todas luces insuficiente de "resistencia pasiva", como si las voces o letras de protesta

> no poseyesen su propia dinámica, a menudo mucho más eficiente que la de los gritos de guerra (Ruz, 1998:73).

Para el momento en que se publica este documento, el zapatismo en Chiapas se encontraba en pleno, y su manifestación en 1994 había calado hondo en el discurso y la mentalidad de muchos mexicanos, en especial en los estudiosos del mundo maya. No obstante, aquello que parecía un discurso nuevo para el público en general, para Ruz y otros colegas significaba la reafirmación de lo que venía aconteciendo durante siglos: una constante tensión que propiciaría estallamientos regulares en diferentes lugares y momentos de la geografía maya. La suya, a diferencia de las de los autores decimonónicos y de aquellos más vinculados a un pensamiento marxista, es una propuesta que integra en su labor el estudio de estas comunidades sin prejuicios ni de clase, ni de raza o etnia. No se trata de obviar ambos aspectos y tampoco de encumbrar a estos grupos; se trata de ubicarlos en su espacio y en su circunstancia para de ahí tratar de comprender su proceder.

Por supuesto, para lograr lo anterior es fundamental que exista un hondo respeto sobre la cultura de la que se habla y, por ende, una disposición para ver lo que otros investigadores del pasado no vieron: que estos grupos son humanos y que han desarrollado complicadas manifestaciones religiosas a través de intrincados sistemas simbólicos y procesos complejos de vida comunitaria.

> El abanico de significantes y significados a preservar, rechazar o reinterpretar varió, pues, en consonancia con el signo mismo de los tiempos. Así, en el levantamiento de los cupules (Valladolid, 1546), la luna llena de noviembre fue la señal para acabar no sólo con los españoles, sino incluso con los indios que les servían; se ultimó a perros y gatos y se arrancaron de cuajo los "árboles de Castilla" (RHGGY, *Relación de Mérida*, 1:67), en tanto que en el protagonizado por los quichés de Quetzaltenango en 1569, se apedreó al cura, se apaleó a los funcionarios y se asesinó a algunos vecinos españoles, mientras se hacía mofa del Santísimo Sacramento y de las amenazas de excomunión, al mismo tiempo que no faltó rebelde que declarara "que no se le daba nada del rey ni de la justicia; que no querían

> que hubiesen ni entrasen españoles en este pueblo" (Zamora, 1986:204-208). Se caminaba por entonces bajo el signo de la total erradicación (Ruz, 1998:76-77).

Algo así podemos ver en las acciones de Canek en Cisteil, especialmente en aquella que iba dirigida al exterminio del animal compañero del español con la muerte de todos los cerdos de la región, aspecto que para Patch resulta sumamente extraño.

> No todas las actividades de los mayas en ese momento permiten un análisis fácil. Sin lugar a dudas sorprendió a los españoles el consentimiento de los indios a la orden de matar a sus cochinos, aún en pueblos lejanos a Cisteil, pues esto se reportó en Tekax, Nenelá, Tixméuac, Tiholop y Estancia Huntulchac, mientras que los de Pencuyut aparentemente enviaron un mensajero a Cisteil, para averiguar si era el tiempo correcto para matar a sus cerdos. También resulta sorprendente para el observador moderno, considerando la importancia de la porcicultura en la economía maya (Patch, 2003:53).

Lo que posteriormente será interpretado como una acción producto de la cosmovisión vertida en la rebelión, para Patch produce todavía confusión; aunque hay que decir que este último investigador no se aventura a dar alguna conjetura, no al menos como sí lo hicieron sus antecesores del siglo XIX y que, sin siquiera dudarlo, habrían caracterizado de superchería, o absurdo fanatismo tal acción. Más adelante regresaremos a Patch y sus aportes al estudio de Canek.

Continuando con Ruz, en un texto publicado en conjunto con María del Carmen León y José Alejos (1992), desenmascara la diversidad de discursos existentes detrás de décadas de investigación sobre los mayas. De acuerdo con su análisis, se ha pretendido ver en los pueblos una suerte de testigos mudos del presente sobre un pasado remoto, admirable y del que los mexicanos somos los herederos.

> Si los estudios antropológicos dedicados a las etnias mayanses tuvieran que clasificarse empleando palabras clave, "persistencia" sería un buen vocablo para agrupar a muchos de ellos, en

> particular a los surgidos de la tradición culturalista norteamericana que insiste en destacar los rasgos "prehispánicos" presentes en las comunidades contemporáneas; verdaderas áreas de refugio para el mito de un pueblo maya casi inmutable, al que se hace aparecer en múltiples ocasiones como un ente casi fosilizado. […] El periodo en que ocurrió tal desafío al tiempo —si procedemos por eliminación— fue el colonial, "oscuro medioevo" de 300 años durante el cual los grupos mayanses hibernaron en espera del conjuro antropológico que vendría a resucitarlos, descubriendo lo inalterado de sus tradiciones (Ruz en León, Ruz y Alejos, 1992:85-86).

Se trata de una óptica que ha sido ampliamente criticada recientemente por el mismo Ruz y por otros autores que ven en la antropología oficial un obstáculo para el entendimiento real de estos pueblos. Por tanto, siguiendo estos argumentos, los mayas estarían en calidad de objetos de estudio y son constantemente utilizados como "telón de fondo del quehacer occidental" (Ruz, en León, Ruz y Alejos, 1992:86), lo que genera que su realidad se pierda. Ruz, como se ve, visibiliza a los mayas en su contexto y con sus propias realidades y busca que desde la academia se pueda trascender esa visión acartonada.

> Los mayas, a diferencia de otros grupos mesoamericanos, no identificaron a los invasores con los representantes de algún antiguo dios; lo concibieron como seres humanos y les ofrecieron colaboración o les opusieron denodada resistencia. Carente de fundamento se revela la apreciación de quienes pretenden negar a este grupo la capacidad de reconocer en el europeo a un semejante, encararlo y en múltiples aspectos ganar la batalla, si partimos del supuesto de que los mecanismos de etnorresistencia tienen como objetivo primario permitir a un pueblo su permanencia como tal, diferenciado de otros y evolucionando dentro de su propia etnicidad (Ruz, 1992:89).

A la par de estos trabajos sobre resistencia, podemos encontrar en la labor de Mario Humberto Ruz numerosas investigaciones y publicaciones que dan cuenta de una visión enorme sobre la historia y el devenir cotidiano de los pueblos mayas, sean en la península, en Tabasco o en la región chia-

paneca. Destaco, empero, un imaginativo y sugerente libro derivado de una investigación emprendida por Ruz y que lo llevó a revisar varios archivos en Roma: *La Iglesia en el área maya, documentos en tres archivos romanos* (1999), lugar donde encontró numerosos documentos concernientes a lo maya, como la conquista del Petén y que ya he citado con antelación. Lo verdaderamente relevante es que abre la puerta para emprender nuevas investigaciones, para profundizar en esos archivos y añadir elementos al rompecabezas de la historia de estas regiones. Sus aportes han sido y seguirán siendo clave en el estudio de la zona maya y no podemos concebir los trabajos de investigadores en la actualidad sin ubicarlo en la revisión bibliográfica previa.

Por su parte, Carmen Valverde Valdés, investigadora del Centro de Estudios Mayas, ha dedicado su vida al estudio de lo maya en múltiples direcciones e intereses. Sin embargo, mi acercamiento a su trabajo se dio en el marco de mis estudios de maestría al cursar con ella un seminario sobre rebeliones indígenas en el México colonial. Gracias a ese seminario, pude tener una perspectiva más amplia de la resistencia indígena, de sus posibles discursos simbólicos y de la necesidad de su estudio; a la par, la intuición de que pudiera pensarse que existe la posibilidad de encontrar elementos de continuidad entre los constantes levantamientos armados en la época colonial. Su visión sobre el particular, que queda patente en el capítulo "De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya", publicado en el libro *Religión maya*, editado por Mercedes de la Garza e Ilia Nájera Coronado, nos muestra una postura interesante

> Desde siempre el pensamiento maya estuvo permeado de una gran sacralidad que, con la Conquista, lejos de desaparecer, adopta nuevas formas y esquemas. Así las ideas sobre el origen del cosmos y de la vida, que para ellos siguieron siendo esencialmente religiosas, continuaron influyendo en todos los ámbitos de su universo, un universo que se nos presenta fundamentalmente como sagrado, y en el que se encuentra una gran cantidad de seres y objetos investidos de fuerzas y poderes sobrehumanos que, por sus propias características, en determinado ámbito o momento, se convierten en hierofanías y

> pueden funcionar como símbolos de poder y de identidad dentro de una comunidad, y por lo tanto resulta factible adoptarlos como emblemas de una rebelión (Valverde, 2002:287).

En efecto, como otros autores contemporáneos a ella, su postura con respecto a las rebeliones indígenas es mucho más integradora y ha considerado para su construcción perspectivas diversas que buscan explicar tales fenómenos no como casualidades o meros "motines" de indígenas insumisos; tampoco se queda con la idea de que hayan sido ocasionados por razones políticas y económicas. Por el contrario, para ella la rebeliones son de una complejidad tal que, a la par de incluir elementos políticos, sociales y económicos, comportan elementos de cosmovisión, como en las cartas que contienen "mensajes de la cruz, que no sólo habla sino que envía misivas escritas básicamente en lengua maya, y que reflejan en gran medida la cosmovisión indígena, también compleja y sincrética, pues en ella se aglutinan elementos de tradición prehispánica, y otros muchos de la devoción cristiana" (Valverde, 2007:146). Por todo lo anterior, sumo en este apartado su nombre vinculado con numerosos artículos relacionados con la llamada Guerra de Castas en Yucatán, misma que conlleva una significación e importancia que se escapa de los límites de esta investigación. Vale decir, empero, que la presencia de Canek en esa rebelión, como ha señalado Reed y que he citado con antelación, se da cuando este último aparece en "pintas" en las bardas y como señala Valverde (2007:146), citando a Manuel Alberto Bartolomé, en un manifiesto firmado por los difuntos Manuel Antonio Ay y Jacinto Canek, lo cual nos permite ver que el sentido de ambos personajes se transformó y los hizo parecer vivos para los lectores de esa carta. Más adelante, en el cuarto capítulo de esta investigación, mostraré que en Cisteil la memoria de Canek sigue tan viva que lo siguen recordando y lo citan en presente como si se tratara de un personaje vivo, ahí, entre ellos.

Entiende Valverde la importancia de los elementos simbólico y religioso pues "durante los procesos rituales que se generan como parte indisoluble de los movimientos armados, se reactualiza el tiempo sagrado, rompiendo la continuidad y aboliendo así —por un tiempo— el tiempo profano. El hom-

bre es arrancado de su temporalidad individual, cronológica e histórica, para proyectarse al tiempo sagrado, al momento intemporal del orden divino" (Valverde, 2012:6).

En 2007, Valverde coordina el libro *La resistencia en el mundo maya*, en el que numerosos autores —entre ellos Bracamonte, Gudrun Lenkersdorf, Pedro Viqueira y la misma Valverde— elaboran análisis derivados de sus propias investigaciones en regiones y épocas diversas poniendo en el centro la resistencia. Me interesa mencionar este texto no sólo por su colaboración centrada en la llamada Guerra de Castas de Yucatán —que se escapa de los límites de esta investigación—, sino como encargada de conjuntar el trabajo de numerosos estudiosos en torno a la resistencia maya. El tema, como se ha visto, se encuentra de manera transversal en las diferentes épocas de la historia maya de la región y, con agudeza, Valverde ha puesto el acento en el análisis de este fenómeno; de ahí su preocupación por editar esta antología. Por tanto, como se ve, su trabajo no sólo va dirigido a ella misma estudiar la resistencia, sino divulgar la producción que en este sentido se ha ido realizando por parte de otros investigadores. Vale mencionar en este punto, que su trabajo se ha realizado en el contexto de un posgrado como el de Estudios Mesoamericanos perteneciente al Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, espacio que se ha convertido con el paso del tiempo en nodo de convergencia ideológica, académica y de investigación, donde lo mismo conviven historiadores, antropólogos, etnólogos, sociólogos, biólogos, matemáticos, filósofos y comunicólogos, todos interesados en explicar los fenómenos mesoamericanos desde amplias perspectivas. Valverde, como el resto de los investigadores adscritos a este posgrado —como Mario Humberto Ruz, José Alejos, profesores; Manuel Alberto Morales Damián, egresado del mismo— han entendido que la comprensión de lo maya, no sólo en el ámbito prehispánico, sino en la Colonia o el mundo contemporáneo, requieren un trabajo multidisciplinario y en ocasiones transdisciplinario. El análisis de la resistencia y el significado de Canek dentro de este contexto requiere de perspectivas más integradoras, que es justo lo que discutiré más adelante. Como establece Ruz, "[…] no existe una posibilidad metodológi-

ca única de aproximarse a lo étnico, y que —matices más, matices menos— lo étnico se sitúa en una diversa orilla, en el terreno de la otredad, sin que eso valide el que 'lo otro' sea concebido como lo marginal, lo excéntrico o lo inferior" (Ruz, 1992:87).

La misma Valverde lo pone en estas palabras:

> Las rebeliones indígenas mayas son acontecimientos que están inscritos en la "larga duración". No pueden verse como hechos aislados, únicos e irrepetibles, sino como una serie de movimientos que forman parte de todo un proceso de resistencia activa. Tomando en cuenta la concepción en torno al devenir, los levantamientos nativistas de revitalización, como han sido designados por los especialistas, donde aparecen libertadores con cualidades divinas, están insertos, igual que los aspectos más importantes de la existencia, en uno de los ciclos de vida de la comunidad. Cuando éstos salen a la luz, ponen de manifiesto que la identidad y la memoria colectiva de un pueblo se mantienen vivas y reclaman su lugar en la historia (Valverde, 2002:317).

La Profecía encarnada

Pedro Bracamonte y Sosa publica en 2004 un estudio en torno a la figura de Jacinto Canek para la colección de CIESAS Peninsular junto con la editorial Miguel Ángel Porrúa: *La encarnación de la profecía, Canek en Cisteil*. Su propuesta deriva de lo que él mismo denomina "una monografía del movimiento así como un análisis etnohistórico de la sublevación, para comprender la complejidad de sus causas y la diversidad de motivaciones que desde el interior de la sociedad maya colonizada la impulsaron, y finalmente establecer los vínculos con otros movimientos insurreccionales en esa misma región" (Bracamonte, 2004:10).

Dicho libro, por tanto, dista mucho de parecerse a los textos anteriores debido a que pretende comprender las motivaciones desde el interior de la sociedad, lo que indudablemente demanda un entendimiento profundo de lo que tal sociedad pensaba, creía y en consecuencia hacía. Bracamonte busca comprender aspectos como la cosmovisión, las relaciones de

poder entre las castas, concretamente los mayas y el resto de la población de la península, así como apuntalar estos argumentos con un conocimiento más que pertinente de la economía colonial del siglo XVIII en Yucatán.

En efecto, debido a su formación como economista, sus estudios de maestría en Etnohistoria y de doctorado en Antropología le dotan de una visión ciertamente integradora. Teóricamente se sustenta en la sociología del conocimiento, específicamente en los trabajos de Karl Mannheim y de Jürgen Habermas, y la teoría de la construcción social de la realidad de Thomas Luckman y Peter Berger. Todo ello, aunado al análisis propiciado por su formación como etnohistoriador, lo avala ampliamente para observar estos fenómenos de múltiples aristas. Ya hemos hablado *in extenso* sobre el particular en el primer capítulo de este estudio. Baste decir aquí que se plantea el entendimiento de cómo los sujetos comprenden el entorno que les rodea, cómo lo aprehenden y cómo construyen entramados sistemas simbólicos que existen para dar sentido a su vida cotidiana.

A la vez y concretamente en este libro dedicado a Canek, se nutre de la interesante perspectiva propuesta por Alfredo López Austin en su libro *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl* (1989/1998), texto donde argumenta la existencia de peculiares concepciones en torno a los gobernantes prehispánicos y otros personajes, específicamente en el periodo posclásico, donde se imbrica su figura con la de dioses patronos y otros personajes de cualidad divina.

> El lector habrá comprendido que existe una indudable relación entre personajes históricos y los dioses protectores de los pueblos, con los atributos particulares que para éstos están señalados más arriba. […] Entre estos personajes abundan los guías de peregrinación; pero hay también gobernantes y gente de la que se dice que es conocedora y practicante de la nigromancia. Nota frecuente, y que ahora puede servir de pista, es el uso del nombre de algún dios. Ya esto podrá hacer sospechar al menos que quien lo usa mantiene algún tipo de liga con los protectores de sus pueblos (López Austin, 1989/1998:109).

Como afirma López Austin, hay una relación constante de los personajes que por su jerarquía —gobernantes— o por su

actividad —clerecía— se encuentran en contacto directo con las deidades, lo que indudablemente acaba vinculándolos indefectiblemente con ellas y a la larga, permanecen en la memoria de los pueblos como deidades. No obstante, claramente queda la idea de que en el presente mismo de estos personajes esta relación ya existía. Es en este sentido que Bracamonte aprovecha tal postura para comprender las razones que llevaron a los pobladores de Cisteil y de los pueblos vecinos que se sumaron a la sublevación, a seguir a Jacinto Canek en una rebelión que a todas luces integró elementos de su propia cosmovisión. "Pero el hombre no es nada sin el mito y en el trasfondo aparece la recurrencia del hombre-dios mesoamericano a la manera como fue expuesto por Alfredo López Austin hace tres décadas en la primera edición de *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl*" (Bracamonte, 2004:10).

Al igual que Patch, Bracamonte realizó un análisis profundo de los documentos de la rebelión, mismos que he citado en este apartado y que han sido paleografíados y publicados por Bracamonte y Solís (2005). Tal esfuerzo, el trabajo, edición y publicación de fuentes, implica ya un mérito de Bracamonte, de Solís y de Paola Peniche para el estudio de la resistencia indígena en Yucatán. Hemos citado ya numerosos títulos publicados en la colección Peninsular del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), lo mismo que con la Universidad Autónoma de Yucatán, donde se da cuenta de los archivos concernientes a la historia de Yucatán. Cualquier investigador de estos temas puede recurrir a estos textos para consultar archivos y documentos sin tener que asistir a Sevilla, al Archivo General de Indias, o al Archivo General de la Nación.

Como bien comenta Bracamonte:

> Excepto por el escrito de Patch, en general las demás versiones tienden a calificarla o conceptualizarla pero poco ahondan en la etnografía histórica de la sublevación de Canek, tarea necesaria para que pueda sustentarse una interpretación, que en el caso de este libro asigna un papel central a los procesos de resistencia y de pervivencia de la cultura y sociedad maya yucateca al enfrentar las difíciles condiciones del colonialismo (Bracamonte, 2004:9).

No obstante, en *La encarnación de la profecía…*, Bracamonte conjunta ese conocimiento profundo de los documentos con una interpretación del sustento de la rebelión en la figura del hombre-dios, con lo que determina las motivaciones detrás de los sublevados, motivaciones de fuerza suficiente. La situación es simple: ellos creyeron perfectamente que Canek podría haber realizado todas las proezas "mágicas" que les propuso simplemente porque creían en él, creían que él era el hombre-dios y que las profecías que hablaban de la expulsión de los invasores por fin se cumplirían. Se podrán argumentar motivaciones de tipo personal, económicas e incluso políticas, y es muy probable que se trate de un crisol de todas ellas, pero es un hecho que esta motivación que tiene su raíz en las profundidades de la cosmovisión indígena, dotó de un cariz identitario a la rebelión.

Por tanto, Bracamonte acierta de manera fundamental al considerar en su estudio múltiples aristas, múltiples motivaciones. De hecho, lo sustentan también otros estudios anteriores, como *La Conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680* (2001), *Los mayas y la tierra. La propiedad indígena en el Yucatán colonial* (2005) y posteriormente, con *La perpetua reducción, documentos sobre la huida de los mayas yucatecos durante la Colonia* (2006). En todos esos textos, Bracamonte ha entendido la marginalidad de los mayas de Yucatán y su desigual relación con los no mayas; a su vez, ha penetrado en el estudio de los espacios de exclusión, donde los mayas se encontraban fuera del yugo colonial en calidad de huidos o montaraces y donde sin duda convivieron con ideologías y creencias provenientes de las zonas no conquistadas o recientemente sujetas al dominio colonial, como el Petén y el Lacandón. Por tanto, es meramente lógico que su postura integre el pensamiento religioso maya, su relación con profecías y cosmovisión, y considere como catalizadores lo económico y lo político en la región.

Por supuesto, sobra decir que la postura de Bracamonte dista mucho de ser aquella de Sierra y se instala entre las de Ruz, la de Valverde y otros investigadores contemporáneos, quienes ven en los mayas seres humanos que viven realidades construidas por ellos mismos en entornos agrestes donde, por siglos, se les ha tratado de imponer modelos que no necesaria-

mente tienen que ver con su propia concepción del mundo. Como hemos visto en este análisis de autores que han volteado la mirada a la rebelión de Cisteil, hemos pasado de los que han visto en ella un motín de borrachos, a considerar que se trató de la respuesta perniciosa de indígenas malagradecidos que se niegan a recibir el progreso que la civilización les llevó, o la justa revolución de clase de unos indígenas explotados en contra de los que detentaron la hegemonía política y económica, en una forzada representación del rebelde latinoamericano del siglo XX en un pasado remoto, hasta llegar al análisis de esta rebelión como un complejo entramado simbólico en el que conviven lo mismo las motivaciones religiosas, las políticas y las económicas, de un pueblo con enormes raíces históricas y sociales.

La necedad de que Canek hubiera leído a Cogolludo implica la negación de civilización para toda una cultura; se le niega la capacidad de construir conocimientos propios y de actuar en consecuencia. Por eso la enorme valía del trabajo de Bracamonte y el de Solís, pues va en función de ese reconocimiento, con profundidad y capacidad de observación. De permitirle a las sociedades mayas coloniales del siglo XVIII en general, y de Canek en lo particular, construirse un todo ideológico, con elementos políticos y religiosos que derivaran de una cosmovisión propia que no excluye elementos del pasado o del presente, sea cual sea su origen. He aquí el espíritu del trabajo de Bracamonte, y es precisamente el que me motiva a estas reflexiones.

En la mentalidad de los historiadores más tradicionales o de los antropólogos más recalcitrantes, el indígena no tiene capacidad de construir conocimientos, salvo que el orden establecido, el *statu quo* se lo inculque y de ahí, del conocimiento ya recibido, podría venir una negación. Canek no fue Lenin o Madero para haber recibido la idea de la libertad desde otras latitudes; Canek fue indígena y como tal, construyó su conocimiento a partir de su vida cotidiana y el profundo entendimiento de su cultura, de su memoria y de lo que le rodea. Es importante mencionar, empero, que al ser un hombre de su época, estuvo en constante contacto con textos que pudieran ser considerados externos a su realidad netamente indígena. Pero como hemos visto, la cultura en general toma

préstamos de otras para poder estructurar discursos propios, de manera que podemos encontrar en su discurso elementos lo mismo cristianos que indígenas. No obstante, como veremos en adelante, ello no obsta para que las comunidades no lo consideraran como algo auténticamente indígena.

Canek en Cisteil

La rebelión en el pueblo de Cisteil inició el 19 de noviembre de 1761 con la muerte de un mercader español, Diego Pacheco, en circunstancias un tanto confusas de acuerdo con las declaraciones de testigos registradas en los autos que hemos mencionado en apartados anteriores.

> Canek le reclamó al tratante —Pacheco— que "si no sabía que aquellas casas reales no eran suyas y por qué había venido a ellas", a lo que Pacheco, defendiendo sus prerrogativas de colono, respondió: "que si chanceaba, que aquellas casas reales eran para los españoles" y explicó que sólo venía a cobrar deudas y no deseaba hacer mal a nadie. En ese momento el rey gritó: "ahora verás cómo te mato", pidió una escopeta y accionó el gatillo pero sin lograr que el arma hiciese fuego. También le reclamó al indio Luis Cauich su traición, a quien también dispararon los rebeldes, pero sin herirlo. Éste salió huyendo mientras Canek le ordenaba al alguacil: "toma esta escopeta y mata a este español" (Bracamonte, 2004:81-82).

La cita anterior es la reconstrucción del suceso realizada por Bracamonte y que, tal cual se lee, nos deja ver que la versión de que se trató de un motín de borrachos se cae por su inconsistencia. Al revisar los documentos, nos damos cuenta que la mayoría de los testimonios coinciden en afirmar que Canek o algunos de sus lugartenientes ultimaron a Pacheco con la intención de seguir la directriz planteada por el líder rebelde y sus seguidores, de eliminar de la región a todos los españoles. Se trató de una conjura desde el principio y la muerte de Pacheco sería una consecuencia de la rebelión que ya había iniciado y no la causa.

Por supuesto, las narraciones existentes del suceso sea de la mano de pensadores del siglo XIX o de la mayoría de los his-

toriadores del XX, pondrán acento en este suceso como el inicio y será la primera oportunidad para denostar a los rebeldes o para justificar su accionar, debido a la explotación colonial de la que Pacheco era representante. Sin duda, lo segundo se integró al accionar de los indígenas, la idea de destruir aquellas instituciones opresoras de las que el comerciante era fiel representante. Empero, como bien señala Bracamonte a lo largo de *La encarnación de la profecía* (2004), pese a que lo anterior fue un factor, se le añadieron a la rebelión numerosos otros componentes, como la cosmovisión y una postura nativista, que Bracamonte visualizó en un estudio anterior (2001) donde identificó que en las áreas de exclusión denominadas por los españoles como "la montaña", algunas de las comunidades de huidos o montaraces habían optado por "la resistencia radical desde una perspectiva nativista, expresada en su decisión explícita de vivir apartados de los españoles e incluso de recuperar el territorio perdido durante la Conquista" (Bracamonte, 2004:13). De acuerdo con su postura, en Cisteil convergieron dos puntos de vista de la relación de los indígenas con los invasores: lo zuyuano, que según López Austin y López Luján (1996/2005) fue una tendencia ideológica del posclásico que permitía el diálogo con otra cultura invasora y la adopción de un pensamiento distinto al propio, en contraposición con un pensamiento más tradicional que pugnó por la expulsión de todo lo extranjero de la península. "La gesta de Cisteil nos enseña que al afrontar la crisis del pacto colonial, a mediados del siglo XVIII, un grupo de líderes de las dos vertientes ideológicas concertó planes para iniciar una gran sublevación y que esos planes gravitaron en torno al *continuum* de una cosmovisión compartida y más específicamente del ancestral mito del regreso de Kukulkán" (Bracamonte, 2004:18). La muerte de Pacheco fue consecuencia de lo mismo.

El siguiente episodio importante para la historia del acontecimiento es la llegada de Tiburcio Cosgaya y de su muerte a manos de los rebeldes. De acuerdo con esto, Cosgaya habría llegado de Sotuta el día 20 con un puñado de hombres para sofocar lo que a su juicio sería un motín; por supuesto fue muerto junto con sus soldados, lo que representó para el bando rebelde un triunfo valiosísimo, lo mismo que para el colo-

nial una afrenta terrible y la idea clara de que la rebelión iba en serio. La reacción de Cosgaya, a todas luces ingenua, nos hace ver la soberbia con la que las autoridades coloniales veían a las comunidades indígenas y sus capacidades de organización. En efecto, para ellos los indígenas no tenían capacidades de pensamiento ni de acción como para poder orquestar un movimiento armado, organizado y efectivo, por lo que un capitán como él, con un pequeño grupo de soldados, podría imponer fácilmente su autoridad y poner en orden a los sublevados. Nada más fuera de la realidad.

Por otro lado, poco sabían en el momento las autoridades de Mérida que el movimiento había sido planeado con antelación y la llegada de Canek simplemente marcó el momento decisivo. Como ya lo hemos señalado en apartados previos, pero es menester recordarlo en este momento, existió un exhorto en 1760 desde el mismo pueblo de Cisteil,[43] en el que hacen ver a sus vecinos que quieren guerra ya con las autoridades españolas. Por tanto, no podrían prever lo que se avecinaba y mucho menos la magnitud del acontecimiento.

Ya puesto en alerta, el gobernador Crespo giró instrucciones para que se sofocara la rebelión y envió misivas a múltiples localidades para disponer lo antes posible de un ejército que marchara sobre Cisteil. Las cartas se suceden una a una y de manera frenética viajan de un poblado a otro, de ahí a Mérida y de vuelta en un recorrido epistolar que nos hace ver que las vías de comunicación eran sumamente eficientes, tanto para los españoles como para los rebeldes. Por ejemplo, para el 23 de noviembre, según reportó en carta Fernando Moreno a Pedro Lizárraga, se encuentran alzados además de Cisteil, "Nenelá, Xelekal, Huntulchac y, según voces, la mitad de Tiholop, Tahdziú y Chaksinkin".[44] Como lo hemos mencionado capítulos atrás, el terror de una insurrección generalizada inundó los pensamientos e incentivó los temores de la población blanca y mestiza en Mérida.

[43] AGI, 3050, ff. 566r-567r. Trasuntos de cartas convocatorias de los sublevados, Cisteil a 16 de octubre de 1760, 21 y 23 de noviembre de 1761 (en Bracamonte y Solís, 2005:3).

[44] AGI, México, 3050, ff. 429v-430v. Carta de Fernando Moreno a Pedro de Lizárraga desde Tixcacal (en Bracamonte y Solís, 2005:32).

Para el día 26 de noviembre, Cristóbal Calderón entró a Cisteil con 500 soldados y después de horas de encarnizada batalla logró tomar la plaza.

> Canek logró huir al parecer acompañado de 300 de sus adeptos y se resguardó en la hacienda de Huntulchac, en donde al día siguiente sostuvo un nuevo enfrentamiento con las fuerzas de los capitanes Manuel Rejón y Estanislao del Puerto. Entonces, el líder rebelde, que tenía la intención de llegar a Tiholop, buscó refugio en la cercana sabana de Sibac, en espera de un auxilio que nunca llegó, y en ese sitio fue acorralado y detenido por sus perseguidores (Bracamonte, 2004:158).

Más adelante, después de días de juicio y declaraciones de testigos y prisioneros, Canek fue ultimado el 14 de diciembre del mismo año en Mérida, en sumaria ejecución ante la mirada de los habitantes de la ciudad.

> Alrededor de las 11 de la mañana, a la hora acostumbrada, el rey condenado fue sacado de la prisión y conducido al cadalso "y en él fue tenido y asegurado y fue atenazado (desgarrada la carne con tenazas) hasta que naturalmente murió. Y luego se le quebraron los pies y las manos. Se le mantuvo en ese sitio en la plaza pública hasta las dos y media de la tarde y posteriormente fue desvestido y se llevó con una guardia de Dragones extramuros de esta ciudad fue quemado y su ceniza se dio al viento" (Bracamonte, 2004:167).[45]

[45] En el auto de sentencia a Canek y otros implicados se estipuló que "Y teniendo presente la gravedad del delito y que es preciso hacer —de pronto— un ejemplar castigo por ahora en los naturales para sosiego de esta dicha provincia, para castigo y escarmiento de ellos con lo demás que ver convino y tener presente, dijeron que por la culpa que resulta contra el citado Jospeh Jacinto Uc de los Santos Canek rey lo debían de condenar y condenaron a la pena ordinaria de muerte, atenazándolo y quebrando los brazos y piernas a golpes, puesto en un cadalso en la plaza pública de esta ciudad. Y luego que muera naturalmente y esté tres horas expuesto en dicho cadalso para que todos lo vean, se quemará su cuerpo y sus cenizas se darán al viento". AGI, México, 3050, ff. 555r-557v. Auto de sentencia contra Jacinto Canek y otros implicados, Mérida a 11 de diciembre de 1761.

Bien, hasta ahí los principales acontecimientos tal cual se cuentan en las diferentes versiones, tanto oficiales como académicas. Sin embargo, la rebelión comportó numerosos aspectos que la hacen ser interesante, al menos para los fines de la presente investigación. Como bien lo comentó Bracamonte en líneas anteriores, se trata de comprender el *continuum* de una cosmovisión, la continuidad de varios elementos culturales y simbólicos que convivieron en un tiempo y espacio determinados, lo que trajo como consecuencia que la rebelión adquiriera visos de una rebelión nativista.

En efecto, Canek, desde el inicio de la rebelión, manifestó no sólo el conocimiento de elementos simbólicos, su significado y posibles interpretaciones, sino que a su vez supo exactamente cuándo aplicarlos y en qué lugar hacerlo. Por tanto, como da cuenta Bracamonte en el citado libro (2004), y como vemos al revisar los documentos concernientes a la rebelión, podemos vislumbrar mucho más allá de lo que se ha dicho sobre la misma. Como se vio en el apartado concerniente a los documentos de la rebelión, hay numerosas referencias a los poderes de Canek y su representación como hombre-dios, como Kukulkán retornado, diría Bracamonte. Pero no sólo eso, hay referencias a magia, a vida posterior garantizada para todo aquel que participara en la rebelión, a la capacidad de su líder de impedir la muerte de los combatientes al inutilizar las escopetas rivales. Por si ello no bastare, el nombre elegido por Canek: "Joseph Jacinto Uc de los Santos Chichán Moctezuma", nombre que incorpora símbolos indígenas —prehispánicos, por supuesto— con símbolos católicos.

En el primer apartado comentamos la enorme capacidad que tiene la cultura de adaptarse a las realidades que le impone el contexto en que se encuentra, lo que se da dentro de los "límites de alguna invariante de sentido" y que se ve garantizada "en primer lugar, por la presencia de algunos textos constantes y, en segundo lugar, o por la unidad de los códigos, o por su invariancia, o por el carácter ininterrumpido y regular de su transformación" como apunta Lotman (1996: 157). En el caso que nos ocupa, encontramos elementos prehispánicos, como comentamos, que conviven con elementos católicos apropiados por la comunidad maya para representar la "santidad" del personaje que se asume como el hombre-

dios en ese momento. Acaso la "invariante de sentido" sea la representación del hombre-dios que se asume a su vez como esa especie de líder cultural que habrá de llevar a su comunidad al bien esperado en el momento de la rebelión: la expulsión de todo lo que no fuera indígena. No obstante, esto pudiera parecer una contradicción cuando vemos que la rebelión asume no sólo conceptos, símbolos y textos coloniales, sino también sus herramientas; la contradicción, empero, queda deshabilitada cuando vemos que estos pueblos simplemente habían hecho propias tales manifestaciones y objetos y, por tanto, no tendría nada de extraño que los consideraran tan de ellos como su propia lengua.

Por supuesto, la coronación del rey Canek con los atributos de la virgen, y el desposarla, nos confirman tales afirmaciones. Se está coronando al hombre-dios con los atributos de la o las deidades que habrá de representar, lo mismo que se le mezcla de manera carnal —por decirlo de alguna manera— o se le casa con la virgen para reafirmar lo anterior. Por otro lado, tenemos el que Jacinto hubiera asumido el nombre de Canek —derivado sin duda de su peregrinación hacia el Petén guatemalteco— y el de Chichan Moctezuma, producto de interpretación del mito del retorno de Quetzalcóatl, "pues en el México poscolonial se registra una asociación entre el héroe cultural y el rey mexica" (Bracamonte, 2004: 125). De hecho, Bracamonte sostiene también que el nombre Canek remite a "Serpiente Lucero" aludiendo a la imbricación que se da en el posclásico entre Quetzalcóatl/Kukulkán con Venus y Ehécatl, deidad del viento y a su vez, la versión legendaria de Quetzalcóatl (Bracamonte, 2004:123-125). La cultura, por tanto, se va transmitiendo y conservando por pequeños intersticios que se muestran abiertamente en esta rebelión, pero que para el observador atento bien pueden ser visualizados en la sutileza de la vida cotidiana de los mayas en la Colonia.

Resulta sugerente lo que aconteció posteriormente a la represión del movimiento, a la captura y ejecución de los participantes. Pequeñas resistencias se sucedieron tiempo después y hay noticia de que algunos de los rebeldes marcados con la amputación de una de las orejas siguieron conspirando en

otras regiones y de posibles nuevos levantamientos.[46] No obstante, más allá de que se suscitaran reflejos, lo que vamos a ver con el tiempo es que la figura de Canek y su rebelión se convirtieron en el sustento de movimientos posteriores, como se ve en la llamada Guerra de Castas —que ya hemos comentado—, y movimientos de reivindicación maya en Campeche y Yucatán recientemente, de los que daré cuenta en el próximo capítulo.

El comportamiento del símbolo es caprichoso, pero indudablemente se produce y reproduce de manera constante, lo que da sustento al *continuum*. Acá comparto un fragmento de una proclama que se da al inicio de la Guerra de Castas y que está firmada por Manuel Ay y por Jacinto Canek, ambos muertos al momento en que se hace pública y que da cuenta de la continuidad de la que hablamos.

> [...] Nosotros los macehuales denunciamos que nos hacen los extranjeros (dzuloob): mucho es lo que nos hacen a nosotros así como a los niños y a las pobres mujeres: mucho es nuestro sufrimiento sin estar fundado en ninguna culpa; así entonces, si es que se están levantando los macehuales es porque fueron los extranjeros los que lo iniciaron; porque en los extranjeros ya no existe el Señor Dios jesucristo en sus palabras; toda la Santa Gracia (el maíz) de Hahal Dios ya la robaron toda. Así entonces han de llegar a darse cuenta cuál es la culpa de los macehuales que están matando, porque nosotros antes estábamos contentos y en paz cuando ellos llegaron y comenzaron a matar; así es lo que ellos han iniciado y desde hace dos años que nos hacen daño: han de oír si es verdad que Dios dio licencia para que nos mataran porque nosotros no fuimos los que lo iniciamos [...] Así, entonces, todos morimos en manos de los extranjeros, no importa; el pensamiento de los extranjeros es que las cosas tienen que acabarse como están, porque jamás el pensamiento de los extranjeros es que las cosas solo acaben así, en paz, porque así está escrito den-

[46] Véase AGI, México, 3050, ff. 76r-77v y 85r-v. Certificaciones sobre las horcas en plazas de Mérida, la gente en armas y la reincidencia de indios alzados, Mérida a 24 y 29 de abril de 1762; noticia sobre posible nueva sublevación, Mérida a 23 de agosto de 1762, f. 80r-v (en Bracamonte y Solís, 2005:251-253).

tro del libro del Chilam Balam como también así fue la orden dejada por el Señor Jesucristo sobre la tierra. Es el último fin de la palabra de nosotros los macehuales; un solo Dios Verdadero en su Santidad sola: el que reina con sus ángeles […] (en Valverde, 2012:7-8, citando a Bartolomé).

BLANCA

Canek, cultura y memoria

Como vimos en el primer capítulo de este trabajo, entendemos, siguiendo a Lotman, que aquello que pertenece al ámbito del pasado no desaparece, sino que se conserva mediante intrincados procesos donde el presente instala nuevos elementos y moldea interpretaciones, con lo que la cultura produce renovadas significaciones (Lotman, 1996:109). A diferencia de la clasificación que realiza Le Goff (1991:131-183) sobre la memoria, donde distingue entre memoria étnica —aquella relacionada con sociedades sin escritura y vinculada a la oralidad— y otras donde la escritura aparece como la tónica, pasando de la escritura hasta los sistemas electrónicos del presente, sin duda en una clave evolucionista, pienso que la memoria colectiva se construye de manera diversa y no marcada por los medios de los que se vale.

Lo anterior, pese a que puede aparecer como una posibilidad tentadora para explicar a la cultura, también puede derivar en pensamientos falsamente evolucionistas y que poco ayudan a la comprensión de fenómenos como el que nos ocupa en la presente investigación. Para ello, como ya hemos mencionado, la postura lotmaniana con respecto a la memoria es la que nos parece más pertinente. Si a ello le sumamos el análisis del fenómeno desde la óptica de la gradualidad y la explosión, por un lado, y de la representación sistémica de la cultura en la semiosfera por el otro, vemos que la postura del semiólogo ruso nos brinda una plástica interesante para discutir el punto; por tanto, iremos retomando estos aspectos que desarrollamos a profundidad en el primer capítulo de este trabajo.

El símbolo Canek ha sobrevivido al paso del tiempo y ha adquirido significaciones diversas. En este capítulo veremos

que de ser la representación dinástica en el Petén a través de la relación del nombre Canek con la ostentación de un cargo, en el presente simboliza la figura de un caudillo y la personificación de la resistencia. También que Canek en Yucatán y Campeche, para algunas comunidades y colectivos indígenas, simboliza de igual manera el caudillo y la resistencia ante los embates que les representa el agreste mundo en el que han seguido viviendo hasta la actualidad. A su vez, veremos el paso de Canek por diversas expresiones culturales: de lo literario al guiñol, de la escultura a la pintura, de la historieta al videojuego, todo en un juego de identidades compartidas con el mundo mestizo que, a la fuerza de la construcción de identidades de grupo y nacionales, se ha apropiado de símbolos indígenas con resultados contrastantes. Finalmente, abordaré la presencia de Canek en discursos y proclamas políticas, lo mismo de los gobiernos como de grupos campesinos indígenas, lo que en conjunto hace que la figura adquiera otras dimensiones.

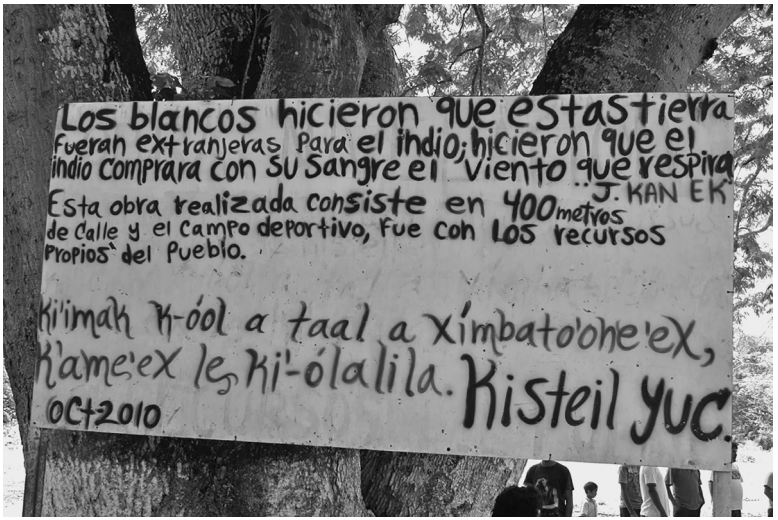
En este sentido, vale la pena citar a Jacques Le Goff en su libro *El orden de la memoria*.

> Pero esta ampliación del contenido del término "documento" ha sido sólo una etapa hacia la irrupción del documento ocurrida a partir de los años 1960 y que la ha llevado a una verdadera *revolución documental*. Es una revolución a la vez cuantitativa y cualitativa. El interés de la memoria colectiva y de la historia ya no se cristaliza exclusivamente sobre los grandes hombres, los acontecimientos, la historia que transcurre de prisa, la historia política, diplomática, militar. Ésta ahora se ocupa de todos los hombres, comporta una nueva jerarquía más o menos supuesta de documentos, coloca por ejemplo en primer plano para la historia moderna el registro parroquial que conserva para la memoria a todos los hombres […] representa el ingreso en la historia de las "masas durmientes" e inaugura la era de la documentación de masas (Le Goff, 1991:232).

Testimonios yucatecos

En 2012 realicé una estancia de campo en Campeche y Yucatán con el objeto de obtener testimonios de los pobladores

FOTOGRAFÍA 1



Cartel que pende en un árbol en la plaza central del pueblo de Cisteil, Yucatán, archivo personal, 12 de octubre de 2012.

de la región sobre Canek y su significación. La visita fue sumamente reveladora en muchos sentidos que iré desarrollando a lo largo de este apartado. Primero que nada, asistí a la región pues la organización Kuxa' ano' on A.C., creada por Artemio Caamal Hernández, político y activista maya, celebraba en diversas partes del país, del 8 al 12 de octubre de ese año, un foro permanente sobre identidades indígenas y otorgaría el 12, precisamente en Cisteil, el premio al mérito ciudadano Jacinto Canek, mismo que sería entregado por la presidenta municipal del Municipio de Yaxcabá —al que pertenece el pueblo de Cisteil—, Melba Gamboa Ávila y el propio Caamal. Por supuesto, la ceremonia se sumó a la manifestación que la organización realizaba por los agravios constantes que el pueblo maya y los pueblos indígenas de la región mesoamericana en general, han vivido desde la Conquista.

Cisteil es un pequeño pueblo al que se ingresa por una pequeña entrada que escinde una tupida vegetación, casi imperceptible, en la carretera entre Yaxcabá y Sotuta. El pueblo

FOTOGRAFÍA 2

Al centro, Artemio Caamal y Melba Gamboa Ávila, presidenta Municipal de Yaxcabá, archivo personal, 12 de octubre de 2012.

alberga a unas 17 familias y tiene una pequeña zona central con una explanada, un gran árbol en el centro, una cancha de futbol pequeña y una bomba para captar agua que funciona con gasolina. Para cuando realicé la visita, el pueblo no contaba con energía eléctrica ni los servicios más básicos. El pueblo fue refundado en 1962, aunque no precisamente donde se ubicaba el original.

En tal evento de desagravio a los mayas de la región, empero, las autoridades celebraban el "165 aniversario de la rebelión de Canek que se dio en 1847" [*sic*].[47] El evento me permitió convivir con los habitantes del pueblo y observar personalmente la compleja estructura discursiva y simbólica que puede manifestarse en un evento de esta naturaleza. No solamente se celebraba la entrega del reconocimiento Jacinto Canek, sino que se dio a través de una sesión solemne del

[47] Gamboa Ávila, Melba y Díaz Alcocer. Palabras pronunciadas en el marco del evento de entrega del Reconocimiento al Mérito Ciudadano, Cisteil, Yucatán, 12 de octubre de 2012.

Cabildo de Yaxcabá. Fue la oportunidad para que la presidenta municipal, recién llegada al cargo, pudiera hacer una manifestación pública con respecto a lo que ella opina que significa el 12 de octubre, su relación con su identidad indígena y la relación de una región como Yaxcabá en el concierto de la política nacional. Como dato curioso, he de decir que la presidenta fue postulada por el Partido Acción Nacional, claramente vinculado a nivel nacional con grupos conservadores y católicos y que la lógica diría que apoyarían a un candidato de la denominada "casta divina"; no obstante, entendemos también que la política y la necesidad de representación llevan a los partidos políticos a apoyar a quien pueda conseguirles votos. Más adelante tocaré el particular cuando hablemos de la política y Canek, ahora simplemente comento que el evento persiguió diversidad de fines y motivos.

Previo a la sesión del Cabildo, *hmenoob* vinculados a la organización Kuch Kaab, también presente en el evento, realizaron una ceremonia del fuego nuevo.

FOTOGRAFÍA 3

Ceremonia del fuego nuevo, archivo personal, 12 de octubre de 2012.

Todos participamos de la ceremonia y las autoridades, junto con los organizadores, quemaron velas y copal. Más adelante se inició la ceremonia civil. La organización municipal es la constitucionalmente establecida y no tiene nada que ver con las autoridades tradicionales de la región, por lo que las actividades relacionadas con el Cabildo son las que demanda la legislación respectiva. Como tal, hubo honores a la bandera. Frente a la mesa en que sesionaba el Cabildo, junto al gran árbol que se encuentra en el centro de la explanada, había unas 50 sillas de plástico, ahí justo donde se colocó un letrero con la frase: "Los blancos hicieron que estas tierras fueran extranjeras para el indio; hicieron que el indio comprara con su sangre el viento que respira", misma que aparece en la novela de Abreu (2008:51). En las sillas había principalmente mujeres y niños y los hombres permanecieron de pie a lo largo de todo el evento. Cerca de la cisterna se ubicaba una banda de guerra y una escolta, dispuestas ambas para el momento de los honores a la bandera.

Una vez cumplidos todos los protocolos de rigor —pase de lista del cabildo, lectura del orden del día de la sesión solemne, honores a la bandera— se procedió a entregar el reconocimiento, único punto en el orden del día. Se hizo una breve reseña de la vida de Juan Bautista Cob Balám, habitante de Yaxcabá y merecedor del reconocimiento Jacinto Canek al mérito ciudadano por su aporte innegable a la comunidad. Ha sido campesino, yerbatero y *hmen*. Acto seguido, el Cabildo dio por terminada su sesión y se pasó a los discursos. Para el momento en que esto acontecía, el evento se parecía en demasía a muchos eventos políticos en los que he estado donde unos dicen discursos y los otros observan impávidos, como amodorrados.

Habló primero Artemio Caamal Hernández con una voz pausada en castellano y con elocuencia, parecía tener tablas. Más adelante me enteré que llevaba una larga trayectoria política en la CNC y que incluso había sido presidente municipal de su pueblo en Quintana Roo. Llevaba el discurso escrito, aunque improvisó un poco para generar empatía con la audiencia. El comisario ejidal es apellidado Caamal, mismo que él llamó primo "y si es Caamal, es bueno".

En su discurso comenta sobre la importancia de recordar lo que sucedió en Cisteil:

> En este lugar, hace muchos años, hace, para ser precisos, 251 años, hubo un movimiento social. Jacinto Canek convocó al pueblo maya. En este lugar vinieron gentes de la antigua Saaki (¿?), vinieron guerreros inclusive de la antigua Chaktemal, de Tihosuco, de Tekax, de Oxkutzcab, hasta de un lugar que se llama Lerma Campeche, convocados por Jacinto Canek para pelear por algo que todavía seguimos peleando y que debemos conservar, la justicia social, la libertad y las tierras que hoy disfrutamos.[48]

Y continúa con ahínco, acentuando las palabras, con emoción:

> En cada piedra la historia dice que vinieron los sacerdotes a maldecir este lugar, le tiraron mucha sal y se abandonó. Hoy nuevamente vemos que los *ya'ax che' oob* —ceibas— cedros, caobas, javines, nuevamente se fortalecen y fueron testigos quizás de esa maldición de la que fue objeto este pueblo. Pero no es casual que el año pasado, hace dos años como hoy, un sacerdote maya, Don Ildefonso, venga a bendecir estas tierras, venga a pedirle al gran dios Hunab Ku a Itzamná, a Chaak, a nuestros dioses, que sigan bendiciendo este lugar. Bien lo dijo don Juan Bautista, ¡qué bonito se ve aquí!, gracias al esfuerzo, al trabajo de ustedes que están viviendo aquí; gracias al esfuerzo que estoy completamente seguro que el Ayuntamiento que está aquí, con todos sus regidores, no los va a dejar solos. Ustedes ocupan un lugar muy importante, no solamente en la historia de Yucatán, sino de la peninsular, de la República mexicana y de más allá de nuestras fronteras, por el hecho de que, en este lugar, diera el grito libertario del pueblo maya Jacinto Canek.

Nos hace ver que el recuerdo de Canek no sólo atañe a los mayas de Cisteil o de Yucatán, sino al país mismo. A la par, acentuó la idea de que don Ildefonso haya bendecido el lugar

[48] Palabras pronunciadas por don Artemio Caamal Hernández en el evento de entrega del Reconocimiento Jacinto Canek al Mérito Ciudadano, Cisteil, Yucatán, 12 de octubre de 2012.

invocando a deidades prehispánicas lo que, siguiendo el orden de su discurso, implicaría que se reforzó la identidad maya en ese sitio. Cisteil, pues, se convirtió en ese momento en el centro de la tradición maya. En su perorata, critica la labor de los hombres de "sotana" que pretendieron confesar a Canek, a lo que él se niega. Solicita ante la autoridad municipal que los tres poderes y la Iglesia vengan a pedir perdón en ese lugar. Esa petición es sentida, aunque pareciera que sabe que no va a ocurrir. Su discurso, por tanto, se torna hasta cierto punto ensayado, como un clamor constante que, de tan constante, se vuelve rutinario. Nada quita, empero, la emoción con la que lo solicita.

Acto seguido, toma la palabra la presidenta municipal. Ella no hace comentarios al margen y directamente se dedica a leer un discurso que preparó con antelación. Su discurso también es pausado y claro, lo que hace ver que también tiene tablas y que al menos pasó por las semanas de campaña previa elección tratando de convencer a votantes y negociando su estancia en la presidencia. Ella hizo un recuento histórico desde el momento en que Colón pone pie en las Bahamas, hasta la rebelión de Canek.

> Ése es el inicio de la era del látigo y la tienda de raya, la odiosa esclavitud. Los indígenas son humillados de forma vil, ahora trabajan la tierra que ya no es suya, trabajan para el dueño, en las minas, en las haciendas, como extraños en su propia tierra. Para ellos no hay descanso, no hay comida abundante ni medicina, mucho menos educación; no hay trato digno, no hay misericordia, los indígenas, nuestros ancestros, se animalizan, se bestializan con el trabajo inhumano, en la ignorancia, en la desolación, en la peor de las suertes. Es por ello que los mexicanos indígenas que fuimos víctimas o aún seguimos siendo víctimas de una tragedia del pasado, no les alegra demasiado este acontecimiento.

Su identidad se imbrica en el momento con la fecha y con el reconocimiento y, por supuesto, con el personaje cuyo nombre da sustento al reconocimiento: Canek.

> Queremos que el mundo sepa que aquí estamos en Cisteil para recordar al gran héroe Jacinto Uc de los Santos, conoci-

> do como Canek, que el día 19 de noviembre de 1761, tras unas festividades populares en este poblado de Cisteil, desde el atrio de la iglesia incitó a los indígenas a levantarse contra los españoles y murió ejecutado el 14 de diciembre de 1761 tras suplicio al que fue sujeto por disposición del brigadier José Crespo y Honorato, gobernador de Yucatán en turno.

Su discurso integra otras intencionalidades producto de su condición política, mismas que habremos de analizar más adelante; mientras, sólo haré notar que relaciona su identidad maya con el martirio del rebelde y con la causa que perseguí: la liberación del pueblo maya.

Para finalizar el evento, Valerio Canché, presidente de la Asociación Kuch Kaab aprovechó el marco para promocionar la celebración por el cierre de ciclo que representaba en ese momento el año 2012 y que, por cierto, se llevaría a cabo en la ciudad de Cancún, ciudad que no representa en ningún sentido la identidad maya, aunque bien resulta un escaparate.

Una vez concluido el evento, tuve la oportunidad de conversar con varios pobladores del lugar, entre los que se contó el mismo Juan Bautista Cob Balam. En un castellano muy básico, lo que denota que su lengua madre es el maya, me expresó que poco sabía con respecto a Canek; sin embargo, comenta: "es un rey… aquí se quedó: él no se entregó a los españoles. Cuando vino la Guerra de Castas, a ellos no les gusta que se entreguen, ellos mismos se matan, ellos mismos se tiraron al cenote. […] es bonita historia, pero yo no sé nada, no sé todo". Con independencia de la exactitud de los datos históricos, hay dos afirmaciones que hacen ver que para Cob, Canek representa la resistencia: no se entregó a los españoles, por un lado, y se inmoló en un cenote junto con los demás. Un héroe resiste, no se entrega fácilmente. La idea del "rey" se repite al menos en otro de los testimonios que recopilé, aspecto interesante pues quiere decir que el recuerdo de Canek lleva a estos mayas a pensar no sólo en su heroicidad, sino también en su autoridad. Eso hace que se legitime su movimiento.

Al verme con grabadora y cámara, se acercaron otros pobladores de Cisteil: querían hablar. Al entrevistarlos, me solicitaron hablar en su lengua —el maya yucateco— pues decían

que sí hablaban castellano, pero que en ese idioma no se podían "expresar". Y al conocer la traducción de las entrevistas que amablemente realizó Cessia Chuc Uc —maya hablante y profesora de la Universidad Autónoma de Campeche—, me percaté no sólo de su profundo sentimiento de resentimiento por siglos y siglos de dominación externa, sino también de la verdad que entrañaba el hecho de que no pudieran expresarse del todo en una lengua que finalmente les resulta exógena, extraña. Como ejemplo, nos da cuenta Cessia de una frase sumamente emotiva y poco usual en una conversación cotidiana: "peech' óolal" que según su traducción sustentada en la intención del hablante, quería decir que su "ser fue pisoteado". Curiosamente en el diccionario *Cordemex* de Alfredo Barrera Vázquez (1980), la palabra "peech'" alude a lo aplastado; en cuanto a óolal, dependiendo de su conjugación bien puede significar ánimo, pasión, felicidad… ánimo sería el correcto para Gabriel Luis Bourdain (2007). Para el informante, su ser fue aplastado por los españoles; por supuesto, entiendo que al referirse a lo "español" no se refiere exclusivamente a los españoles históricos, sino que habla de todas aquellas personas que no son mayas y de las que lo único que han recibido desde hace siglos es opresión y abuso. De hecho, uno de los fundadores del pueblo —que fuera destruido en 1762 y reconstruido en los años sesenta del siglo XX— comentó que ellos construyeron la plaza principal y que ahora esperan a que la Comisión Federal de la Electricidad les instale el servicio pues no lo tienen. Sin embargo, dice que no volverá a firmar un acuerdo más —ya ha firmado tres— con la compañía y el municipio, pues sólo los han utilizado para justificar campañas políticas y grupos en el poder. Elocuentemente ellos comentan que "[…] así como los españoles nos están chingando también nosotros los podemos chingar".

La resistencia se encuentra de manera viva en el discurso de los habitantes del pueblo, quienes lo reconstruyeron junto con su identidad. Es un hecho que los habitantes de Cisteil se encuentran en condiciones de indefensión ante la ferocidad de las políticas económicas y sociales de un sistema que poco se ha interesado en su realidad. No hay energía eléctrica, como ha quedado patente; no hay drenaje y apenas si llegan a tener un par de contendores de agua que se alimentan

de un pozo —de hecho, me comentaron que defecan en cualquier sitio—; mucho menos créditos o apoyos al campo. Uno de los habitantes del pueblo que afirmó dedicarse a la milpa, comentó que no tienen sistema de riego, que trabajan el cultivo de temporal. Por lo mismo, dependen de los elementos; en esta ocasión no llovió en el momento adecuado y perdieron la mitad de la cosecha, lo que para ellos en verdad es un drama. Mientras convivía con ellos, recordaba constantemente frases y eslóganes de campañas políticas, todos hueros y sin fundamento. Nuestro país no es mucho mejor de lo que era hace unos cuarenta años, al menos así lo piensan los habitantes de este pueblo, tan marcado por la derrota social como por la resistencia cotidiana.

Uno de ellos afirma:

> Para mí lo más importante es que necesitamos conocer al Señor Jacinto Canek porque él es una persona que nos defendió a nosotros los pobres, porque los hombres ricos, los españoles, ellos vinieron a esclavizarnos, por eso le llegó tanto al límite de su ser, ver cómo nos "chingaban, jodían" y dice así [Jacinto Canek]: "sólo nosotros queremos vivir así porque no nos organizamos para joderlos, pues así como ellos nos joden también nosotros los podemos joder, ellos nos engullen enteros no nos dejan trabajar, nos manejan [manipulan], nos pisotean como pisotean a los animales y nos obligan como a los animales a trabajar, así nos chingan".

Llama poderosamente la atención que se refieren a él en presente, como si existiera todavía entre ellos; a la par, se ve perfectamente un contraste entre dos sentimientos: el de opresión y el de liberación —encarnado en la figura del rebelde, de Canek—. "Por eso nosotros recordamos cada año al Señor (Yuum) Jacinto Canek —continúa el mismo entrevistado— y por eso sigue y no tiene fin. Antiguamente, la esclavitud fue impuesta, hoy sigue existiendo, pero es diferente su forma, en sí seguimos esclavizados en diferentes situaciones". Ese mismo sentimiento de explotación lo encontré también en Campeche; pareciera que la península completa tiene, latente, un sentimiento similar. Continúa el entrevistado, citando a Canek en unas frases que no encontramos en ningún lado

de las fuentes consultadas, pero que denota la construcción simbólica de la que hemos estado hablando:

> Dice el Señor Jacinto Canek: "Si logramos reunirnos todos es muy probable que logremos lo que queramos hacer aunque se derrame sangre, aunque mueran no sabemos cuántos de nosotros, pero va a beneficiar a nuestros hijos". Por eso recordamos cada año al Señor Jacinto. Nosotros aquí los del Municipio lo organizamos el 19 de noviembre el día que se "levantó, rebeló" el Señor Jacinto Canek, la organización "Kuxa'ano'on"-Estamos vivos" el día 12 lo organizan. Por eso necesitamos que no se nos olvide porque es una persona que dio su vida por nosotros, a los jóvenes que vienen detrás de nosotros y de nuestras espaldas, se los recordamos a ellos cada año.

Cessia Chuc se maravilla del discurso de este entrevistado y comenta que "sólo hay un recurso en el texto de primera persona 'Tené-yo o mi', todo lo demás está en nosotros, el personaje está en el discurso del suceso y lo que dijo Canek en el pasado, el entrevistado lo utiliza en tiempo presente, 'Canek dice'… emite las palabras como si estuviera en el momento de la vivencia; no es ajeno al acontecimiento histórico, como si lo estuviera viviendo".[49]

Pablo Caamal Peech me dijo enfático cuando lo cuestioné sobre Canek:

> Él es el rey de los mayas, así voy a hablar maya también. Él vertió su pensamiento para ayudar a los pobres para hacerles ver de lo que les hacían, les enseñó a los pobres de lo que ocurría y la forma de organizarse para salir de la opresión [*peech' óolal*]. Él se organizó, realizó visitas, sacó su centro de trabajo desde Yucatán, Chetumal. Yucatán era uno solo antiguamente, ahora está dividido, pero sacó su centro aquí, en donde se comunicaba y cómo eran las estrategias, vivió aquí. Cuando empezó la represión lo llevaron a Punta Cháak en donde lo aprehendieron y lo llevaron a Mérida en donde lo mataron; después lo quemaron y sus cenizas fueron traídas aquí

[49] Cessia Chuc Uc (2013), traducción y comentarios a las entrevistas realizadas por un servidor en Cisteil, el 12 de octubre de 2012.

> y se esparcieron en los cuatro rumbos de la tierra, también esparcieron mucha sal para que no volviera a resurgir la vida aquí. Ésta es la versión de mi plática.

Como ya comentamos antes, *peech' óolal* se refiere a la opresión de espíritu, y de acuerdo con Cessia, "El hecho de duplicar la palabra *k'iitta'ab ta'ab-*, verter la sal, lo que le da intensidad a la acción del verbo. Pero a pesar de esa maldición, de salar la tierra, están demostrando que están ahí, recordando conscientes de la opresión que se vivió y se sigue viviendo". Tal repetición, como apunta Chuc, da un énfasis especial a la situación e incrementa el valor del esfuerzo que realizan ellos por resistir y seguir ahí, presentes en el pueblo que fue destruido después de la rebelión. Como elemento adicional, Cessia me comentó que mientras Pablo Caamal contestaba mi pregunta, un niño —de unos 7 u 8 años, según recuerdo— corría en torno a nosotros diciendo que era "la luz" —Canek—, lo que me hace pensar dos cosas. La metáfora empleada por el niño nos evoca el papel de guía que podría tener la figura de Canek para ellos, pero también evoca aquello que les hace falta. Al no tener energía eléctrica, es sólo natural que cifren su esperanza en torno a la consecución de ese bien. Como sea, la acción del niño es por demás interesante. Como apunta otro de los entrevistados que no quiso dejar su nombre, "la energía eléctrica nos hace falta de por sí para que sea un pueblo de verdad […] sólo eso deseamos jefe, la corriente (luz) es muy buena, pa' que la gente abra bien los ojos".

Tanto este hombre, como otro más que entrevisté, hablan de que la energía eléctrica es lo más importante. Refieren que la fundación del pueblo se dio hace 40 años y que requieren que tenga las características de cualquier pueblo que se precie de serlo, incluso pide uno de ellos que tenga una oficina gubernamental lo que, a su juicio, implicaría un desarrollo.

La población es, como lo he comentado, muy humilde. De hecho, vale decir que al final del evento hubo música y la municipalidad llevó unos refrigerios para convidar a los asistentes. La gente esperó paciente a que terminara el evento, tal como seguramente lo han hecho durante décadas siempre que los reúne cualquier autoridad civil en esas circunstancias.

Es necesario decir que Pedro Bracamonte, previo a mi salida para Cisteil, me pidió que entregara a las autoridades del pueblo tres libros de *Rey Canek, documentos sobre la sublevación maya de 1761,* que, como vimos en apartados anteriores, contiene todos los autos relacionados con la rebelión y que fue editado por el mismo Bracamonte y por Gabriela Solís. Por supuesto que los entregué, tanto a la presidenta municipal de Yaxcabá, a Artemio Caamal y a uno de los principales del pueblo. Sin embargo, poca importancia le dieron al texto pues todos ellos parecen tener ya una visión clara de la rebelión y es la que viene en la novela de Abreu o incluso, aquello que la población decide contar. No importa si Jacinto Canek yace en ese sitio como me comentó alguno de los entrevistados, o si se arrojó a un cenote para no dejarse capturar, o si el discurso de la plaza del pueblo coincide con la novela de Canek y son palabras que seguramente Canek nunca dijo. Lo que importa es que, como sea, Jacinto Canek representa para ellos la resistencia ante los embates constantes que les impone el día a día y es un estandarte identitario fundamental. Saben que ahí se escenificó una batalla por liberar a los mayas de la opresión, que Canek fue el caudillo de tal rebelión y que es a quien hay que recordar, tan sencillo como eso.

Otro punto a considerar es el lenguaje que utilizan los entrevistados al referirse a Canek. No solamente hablan en maya, sino que lo hacen con un lenguaje poco común lo que imprime solemnidad a su discurso. Respetan a Canek y por tanto lo demuestran de esa manera. A la par, utilizan tropos diversos que, como veremos en el apartado de literatura, parece característico de estas culturas y de su producción oral y escrita. Como ejemplo, vemos lo que nos dice Cessia Chuc: "El sustantivo Yuum-Señor, se utiliza en contextos de mucho respeto y es trascendental su presencia, sobre todo en hombres mayas que nada más de la oralidad han recibido estos significados, es de llamar la atención".

Por tanto, el *continuum* en este caso, se verifica no en la exactitud de los recuerdos y en la repetición de palabras y ceremonias; lo que vemos es que lo que permanece es la capacidad que tiene la gente de Cisteil de adaptar a su pensamiento y discurso aquello que le es fundamental para construir su identidad en el presente.

Como comenté al inicio de este apartado, durante este trabajo de campo estuve en Campeche pues, según se ha documentado, al parecer Jacinto Uc habría nacido en Campeche y provendría del barrio de San Román.

Por tanto, consideré importante hablar con algunos de los habitantes del lugar y de las autoridades.

Gracias a Cessia Chuc Uc, contacté al maestro Nehemías Chí Canché, profesor de primaria y activista indígena de Campeche. Debido a que tiene una organización llamada Jacinto Canek, decidí entrevistarlo. A reserva de que volveré a él cuando hable de Canek y la política, por el momento he de decir que su entrevista resultó sumamente interesante. Primero que nada, hizo notar que, pese a que Canek nació en Campeche, poca atención se le da a este hecho. El año que se celebraban 250 años de la rebelión de Jacinto Canek (2011), Chí participó en un canal de televisión local para hablar del particular:

> […] en una televisora local. Telesur. Este pues no, no les fue de mucho interés eso. Entonces ahí es donde comenzamos a dar

FOTOGRAFÍA 4

Iglesia de San Román en el barrio del mismo nombre. Lugar del Cristo Negro, archivo personal, 2012.

FOTOGRAFÍA 5

Nehemías Chí Canché, archivo personal, 2012.

> pormenores de Jacinto Canek. Se aproximaba el aniversario, desde con mucha anticipación, comenzamos a hablar de Jacinto Canek, si quién fue Jacinto Canek, si sabían que era o no campechano, porque pues muchos escritos, muchos escritos nos dicen que es yucateco.[50]

Para Chí, el origen real de Canek no es el barrio de San Román, él considera que nació cerca de Lerma, en un poblado llamado Tix Bulul. Por supuesto, son conjeturas y no tiene evidencia de ello; sin embargo, su razonamiento es interesante. Para él, Canek no podría haber nacido en un barrio pues para esa época, sólo las familias pudientes vivían en los barrios. Como sea, sostiene que Canek fue campechano de origen y que, por tanto, debieran hacerse homenajes en ese lugar; no obstante, ello no ocurre de esa manera. Tuve una larga conversación con el maestro y hablamos de multitud de temas relacionados con la rebelión de Cisteil, de Jacinto Canek

[50] Entrevista a Nehemías Chí Canché y a Cessia Chuc Uc, 8 de octubre de 2012.

y de la situación que viven las comunidades mayas en Campeche. Si las cosas son tal cual las pinta Chí, pues es meramente lógico que no se celebre a Canek en ese estado; simplemente, de acuerdo con lo que nos comenta, el estado sigue dividido entre las comunidades indígenas y las no indígenas. De hecho, se observa mucho más movimiento entre las comunidades de Campeche que en las de Yucatán.

Busqué entrevistar en ese momento al encargado de la agenda de cultura del estado sin tener suerte. La idea era preguntar cuáles eran las acciones que tomaría el estado para la conmemoración del 251 aniversario —en 2012— de la Rebelión de Canek y si no se hacía nada, conocer las razones; a la par, me interesaba conocer si es que se haría una estatua o algún tipo de manifestación plástica sobre Canek. A raíz de la entrevista con Chí me había enterado que en el Paseo de los Héroes, muy cerca ya del Barrio de San Román, se había colocado una estatua a Juan Camilo Mouriño, el fallecido secretario de Gobernación de la administración calderonista, lo que me creó extrañeza. Por tanto, la entrevista se mostraba como algo obligado.

Más adelante, me encaminé a entrevistar al cronista de la ciudad de Campeche, el historiador José Manuel Alcocer Bernés. Desafortunadamente, no sólo no se dedica a investigar nada concerniente con el ámbito indígena, sino que, a su vez, me hizo notar que había poca información documental en el estado.

> Aquí no hay, porque aquí el archivo empieza a partir del 19, el archivo del estado no es un archivo, es más el archivo general de la nación, incluso nosotros tenemos que consultar a veces el archivo de la nación porque acá toda la colonia, bueno aquí, el problema es que lo quemó todo Lorencillo [Laurens de Graff, 1653-1704] […] quemó todo en su última incursión a Campeche en 1685, quemó todos los archivos. Entonces nos quedamos prácticamente sin historia.[51]

Pero más allá de que no existan los registros, el cronista, y para el caso, los cronistas de otros municipios, manifiestan

[51] Entrevista a José Manuel Alcocer Bernés, cronista de la Ciudad de Campeche, Campeche, 9 de octubre de 2012.

poco interés en el registro de la historia indígena del estado, ya no digamos sobre la vida y obra de Jacinto Canek. Empero, como veremos más adelante, parece que el interés surge de los propios indígenas y a través de organizaciones de la sociedad civil.

Reinterpretaciones y continuidades

Canek y la literatura

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, tanto itzaes como habitantes del pueblo de Cisteil en Yaxcabá, Yucatán, han otorgado una significación fundamental a la figura de Canek para su entramado simbólico y cultural. La memoria de su cultura se ha nutrido de estos acontecimientos históricos interpretados a la luz de sus necesidades actuales. No obstante, veremos en el presente apartado la apropiación de la figura del rebelde maya Jacinto Canek por parte de la literatura para integrarlo a un programa literario donde determinados caudillos culturales se integrarían para generar un panteón literario de los personajes más caros para la nación mexicana.

En este sentido, Ermilo Abreu Gómez publicó en 1940 *Canek, historia y leyenda de un héroe maya*, libro del que Abreu afirma es el que "mejor refleja mi dolor por el dolor de los humildes, de los indios de mi tierra. Si su lectura aviva la conciencia del hombre frente a la injusticia, me tendré por satisfecho" (Abreu, 1940/2002:20). Abreu se suma a través de esta novela a una corriente que vio en lo indígena el sentido de lo nacional y sea por justicia hacia los indígenas y su historia de constantes agravios y explotación —como afirma Abreu— o por apoyar el discurso de nación que se construía, el caso es que estos autores van a narrar historias donde la imagen del indio es la de una especie de héroe que representa a todos los otros indios y, en ocasiones, se hablará de grupos de indios, sin rostro. En una investigación anterior (León, 2009) realicé un análisis comparativo entre el personaje novelado y el histórico basándome en la novela de Abreu Gómez, con el fin de comprobar el aporte de la novela indigenista a la construcción del nacionalismo en nuestro país. En aquel mo-

mento, realicé una crítica muy dura a la literatura indigenista por desfigurar, como he dicho líneas atrás, la faz de lo indígena. Y pese a que reitero en parte semejante afirmación, he de decir que hoy comprendo que no sólo los autores no podrían haberlo hecho de otra manera, sino que hay que reconocer que gracias a su trabajo muchos de nosotros nos hemos acercado al tema indígena; en mi caso, a través de la novela de Abreu. Más adelante analizaré el particular.

En ese momento escribí que Brushwood (1992) afirma que la novela que inauguró el género indigenista sería *El indio*, de Gregorio López y Fuentes. Para él, el autor tiende a caer en la "ridiculez del noble salvaje de un siglo antes" (1992:369). Por su parte, ubica de mejor manera *El resplandor* de Mauricio Magdaleno, novela que coloca el debate sobre la otredad indígena de manera interesante. A López y Fuentes lo coloca dentro del espacio que comenté anteriormente, como el constructor de un discurso de lo nacional, el de "un reformador social, no el de un etnólogo" (1985:369). Se argumentará, no sin razón, que los escritores no han de ser ni lo uno ni lo otro, sino que han de ser escritores; bien, no obstante, no podemos obviar el hecho de que ellos pertenecieron a su tiempo y que sus discursos necesariamente se verán determinados por lo mismo. Por su parte, José Luis Martínez (2001) considera importante la literatura indigenista, con independencia de su poco impacto. Para él, "ha contribuido a la valoración y comprensión de unos orígenes cuya riqueza se nos hace cada vez más patente" (2001:65).

Hay un análisis mucho más crítico de Mansour (1999), en su estudio *Identidad regional e identidad nacional en la literatura mexicana*, pues asevera que:

> En la literatura indigenista, los "indios", independientemente de su cultura específica, se convierten en figuras casi tan idílicas como las que aparecían en el romanticismo y dan otro cariz a la identidad nacional; son los buenos, los inocentes, los sabios, los explotados: el "buen salvaje" necesario para equilibrar la "modernidad". Es interesante observar que el movimiento indigenista surge como respuesta directa a las vanguardias tan universalizadoras y a la "poesía pura" (con los Contemporáneos en México), que intentaban mantenerse mucho más

> allá de las fronteras y las circunstancias cotidianas y locales (Mansour, 1999:39).

Anderson (1985), por su parte, juzga tales obras como una especie de favor dedicado a los indígenas. En su *Historia de la literatura hispanoamericana*, vol. II, comenta a cuento de los textos de Andrés Henestrosa que: "Esta literatura de tema indianista o indigenista es una especie de servicio que se les hace a los indios para que expresen su visión de las cosas" (1985: 215). Por supuesto que no estoy de acuerdo con semejante afirmación por diferentes razones, principalmente porque, habría que decirlo, muchas de estas obras tienen un profundo sentido literario y por su calidad tienen ya un lugar en la historia de las letras nacionales. Destacan en este sentido novelas como *El resplandor*, de Mauricio Magadaleno, o *Balún Canán* y el libro de cuentos, *Ciudad Real*, ambos de Rosario Castellanos, o las narraciones de Andrés Henestrosa en *Los hombres que dispersó la danza*, estupendo compendio de mitos zapotecos y huaves que fueron traducidos y recreados por el mismo autor.

Por otro lado, hay voces que argumentan que lo nacional estaría presente en las palabras de estos autores, que ven en el "folclore" ahí expresado, raíces que han de ser cantadas y alabadas como al escudo nacional que basa su figura en el mito fundacional mexica. Lo indio puesto al servicio de un discurso que no por más comprensible resulta más verdadero. Como opina Luis Cardoza y Aragón en el prólogo a la edición del libro del autor oaxaqueño.

> *Los hombres que dispersó la danza* habría tenido para mí aún mayor interés si su mundo hubiese sido más bárbaro y remoto; pero de toda esa primitiva mitología zapoteca, que cabe suponer tan varia y extensa como la más rica de nuestras razas aborígenes, queda poco desgraciadamente. En esta obra hay algo de ese mundo casi extraterrestre, ya no como un incendio, sino como un resplandor. Su detonante materia voló hecha pedazos con un mundo del cual sólo tenemos puñados de cenizas. Entre ellas, aún calientes, con un calor que parece que nunca han de perder, hacen irrupción las presencias occidentales. Y eso somos hoy: fuego en rescoldo y ceniza mojada con

> agua bendita; ceniza con la cual hemos trazado sobre la frente, alguna vez, una pequeña cruz, temblorosa como una greca pertinaz (Cardoza, en Henestrosa, 1929/2009).

Las palabras pertenecen al contexto de Cardoza en 1946, año en que prologa una reedición de la novela que originalmente fue publicada en 1929. Las décadas de los años treinta y la de los cuarenta tendrán una efervescencia en las artes sorprendente. Como escribí sobre el particular hace unos años, producto de la tesis mencionada con anterioridad:

> Pese a los francos tintes sociales que adquirió el país concretamente en la elaboración de la Carta Magna de 1917, el liberalismo político sería la pauta tanto en lo político, como en lo económico y las políticas públicas —como la educativa—. No obstante, a partir de la obra vasconcelista, la educación habría de tomar tintes de misión cultural, más cercano al sentido de los frailes que a las misiones culturales soviéticas. Por supuesto, dicha misión incluía a las artes como un auténtico ariete de fuerza nacionalista fundada en dos preceptos interesantes: el mestizaje, como una política de Estado (véanse Vizcaíno, 2004; Gutiérrez, 2001; Florescano, 2005; Brading, 2004), y el aprovechamiento de un discurso indigenista que, en realidad, poco o nada habría de beneficiar a las comunidades indígenas. Alfredo López Austin (2011) ve en Diego Rivera a uno de los artífices de la construcción de la idea hoy largamente difundida sobre la muerte en nuestro país, esa idea de burla y fiesta, cuando las cosas en realidad son más complejas (León, 2011:96-97).

En ese contexto, en un momento en que se definía lo nacional y su expresión a través de las artes, se produce una controversia literaria donde los bandos, el nacionalista —vinculado a la Escuela Mexicana de Pintura, los estridentistas y varios intelectuales entre los que se encontraba el mismo Abreu— y el de los Contemporáneos —Villaurrutia, Novo, Cuesta, Coronel, los hermanos Gorostiza, entre otros, por cierto, todos cobijados por Alfonso Reyes desde su autoexilio en España—, luchaban por definir el destino que debían seguir las letras mexicanas. En el centro de la controversia, a la par del debate

entre lo nacional y lo extranjero —las vanguardias europeas—, se encontraba el debate sobre la "virilidad" de la literatura. No profundizaré mucho en dicha controversia al escaparse del tema de esta investigación,[52] simplemente me interesa decir que Abreu, motivado por su propia búsqueda, entrará en la polémica con frases como ésta:

> [...] la tragedia nuestra estriba en que existen literatos —buenos o malos, lo mismo da— pero no existe la literatura. Es decir, no hemos creado la vida, la biología de la literatura. De aquí que cada generación odie o no comprenda a la anterior. Cuando menos se hace sorda a todo valor de la tradición. Y es que la tradición se confunde con la rutina, con lo pasado, cuando debiera ser la incorporación del pasado. [...] ¿El pecado de la vanguardia? El más grave, haber roto el proceso de nuestra literatura. [...] Y ningún Ulises, en este viaje en barca sin mástil a qué atarse, puede resistir serenamente al sortilegio de la sirena, que es la trampa. No. Hay que volver atrás, hay que volver a embarcarse en lancha de remos y emprender el viaje que no se hizo, [...] y pescar en aguas territoriales (Sheridan, 1999:119-120).

Acaso la controversia lo llevó a opiniones más personales que literarias; sin embargo, más allá de las diatribas a la vanguardia —a mi parecer infundadas—, lo que vemos es su voluntad por entender las literaturas regional y nacional como representantes de lo que nos resulta más importante. Abreu entrará de forma directa a la crítica a lo extranjerizante, a lo cosmopolita (Florescano, 2005:401).

> La crisis de modernidad que generó la novela vanguardista o moderna, adquirió en Hispanoamérica el problema añadido de la búsqueda de identidad de los países a través de su literatura, dando pie, en opinión de Rama, a dos vanguardias diferentes que coexistieron en la mayor parte del continente. Eso que Rama llama regionalismo y que, desde luego, tuvo sus peculiaridades en cada uno de los países en que se produjo, venía a ser

[52] Para mayor información sugiero la lectura de Guillermo Sheridan (1999), *México en 1932. La polémica nacionalista*, México, FCE.

> una "afirmación", contra los principios nacionalistas y universalistas, de los sabores peculiares que se habían elaborado en restringidas zonas de cada país, la investigación —a través de la literatura— de los tipos humanos que las soledades americanas habían forjado como originales personalidades (García, 1999:233-234).

A su manera, los Contemporáneos también se encontraban buscando una identidad mexicana dentro de las literaturas del orbe, concretamente a través de sus contactos con las vanguardias europeas, en específico con la llamada Generación del 27 española. Ello les llevaría a desarrollar una literatura mucho más íntima y reflexiva que tendría su principal expresión en la poesía y el teatro. Pero controversias aparte, la literatura producida en México durante la primera mitad del siglo XX habla por sí misma y ciertamente, en la mayoría de los casos, evita ser panfletaria y se compromete directamente con las necesidades del autor y lo que quiere representar. Novelas como *El luto humano* (1943) de José Revueltas, que de forma un tanto peculiar critica a la Revolución mexicana y sus consecuencias; curiosamente lo hace introduciendo tintes existencialistas. Por su parte, Rodolfo Usigli en su obra de teatro *El gesticulador* (1938), enfrenta al público a la rapacidad de los líderes que sobrevivieron a la Revolución y que, en aras de lo que sea, se mimetizan hasta conseguir lo que requieren, que suele ser poder y dinero. A su vez, en una deliciosa novela de su autoría, *Ensayo de un crimen* (1944), aporrea al mundo moderno y cosmopolita de la Ciudad de México exhibiendo sus fruslerías y vacuidad. Estos trabajos, junto con la novela de la Revolución mexicana, más que significar un auténtico sustento del Estado, fueron sumamente críticos con lo que acontecía durante y después de la conflagración. Martínez (2001) comenta que "la mayoría de estas obras, a las que supondríase revolucionarias por su espíritu, además de por su tema, son todo lo contrario. No es extraño encontrar en ellas el desencanto, la requisitoria y, tácitamente, el desapego ideológico frente a la Revolución" (2001:53). Mucho más seria es la mirada de Agustín Yáñez en *Al filo del agua* (1947), "uno de los pocos textos mexicanos contemporáneos que merecen sin reservas el nombre de novela, con todas las implica-

ciones de plenitud y profundidad que distinguen al género en sus más destacados ejemplos" (Martínez, 2001:214). En ella, Yáñez vierte no sólo madurez literaria, sino agudeza para ver los motivos de la Revolución momentos antes que suceda y, a su vez, mostrarnos de manera sutil las enormes diferencias entre el pasado y el presente encarnados en los personajes que pueblan la trama.

Ya más adelante, en los años cincuenta la madurez lleva a la narrativa a optar por otras estrategias y por realizar las críticas al sistema de manera más sutil. Como ejemplo puedo mencionar *Confabulario* (1952) de Juan José Arreola, libro de cuentos que denotan, en apariencia, esa interiorización de la que hablamos; no obstante, si agudizamos la mirada, especialmente en el cuento "El Guardagujas", notamos una simpática metáfora de la vida del país, su política y burocracia finamente trazados en un sistema ferroviario caótico y vertiginoso, donde, si hay suerte, se puede ir hacia cualquier parte.

• Canek, la novela

Como he mencionado en párrafos anteriores, analicé en una investigación anterior la novela de Abreu Gómez en comparación con el personaje histórico, aunque mi cercanía con la novela es muy anterior. Para ello, revisé varias ediciones de la novela (1984, 2002, 2006 y 2008) de las que una, la de 2006, es editada en Cuba y merece una especial atención; más adelante abordaré el particular. Mi visión ha cambiado al menos dos veces desde que realicé la lectura de esta novela en mis años de secundaria. La primera fue de un profundo sentimiento de curiosidad sobre lo maya y que posteriormente se mezcló con la indignación hacia la explotación de esos pueblos, y con la muerte injusta de ese rebelde maya que lo único que buscaba era la libertad de su pueblo. Debo a la lectura de esta novela mi interés constante sobre lo maya y sus circunstancias. Más adelante, como comenté, me interesó aclarar la diferencia entre personaje histórico y literario en mi tesis de maestría, debido a que leí en su momento el texto de Victoria Reifler Bricker, de factura enteramente histórica y, por tanto, mucho más real, supuse en ese momento. Claro está, como lo analicé en el capítulo anterior, que la rebelión de

Canek ha sido estudiada y documentada en múltiples estudios e investigaciones y cada una ha respondido a los intereses de cada investigador, de su época y formación. A partir de ese momento, mi postura hacia la novela cambió de manera radical al considerar que desdibujaba lo indígena, como sucedió con muchas otras de las novelas del género indigenista, y que lo que nos presentaba era una síntesis de la cosmovisión y de la vida de los mayas desprovista de los mayas mismos. Lo que precisaba de la novela era exactitud histórica y no expresión literaria, craso error, lo admito, en este momento. Martínez nos ofrece un panorama mucho más acertado de la razón de ser del Canek literario…

> *Canek* no es, por otra parte, la simple transcripción de un hecho acaecido, según lo atestigua el acta del Cabildo de Mérida, el 17 de diciembre de 1761. Es, al mismo tiempo que una recreación, un ejemplo. Es decir, su autor no se ha transportado a la época del acontecimiento —a ese pasado de la pasión maya— sino que lo ha estructurado a partir de los datos históricos y luego lo ha acarreado hasta su tiempo, hasta su sensibilidad, hasta su ética y hasta su cultura para plasmarlo como un texto vivo y ejemplar. *Canek* es la proyección de una sensibilidad maya moderna. Hay en este breve libro una emoción indígena, una delgadez de viento, una levedad de ciervo, una reflexiva melancolía, una conciencia esencial y generosa, filtrada quizás a través de la cultura occidental, más aún con un sabor que sentimos autóctono (Martínez, 2001:333).

El segundo cambio de parecer con respecto a la novela de Abreu vino justo en la elaboración de la presente investigación, por dos aspectos fundamentales: primero que nada, la lectura crítica de los documentos concernientes a los autos de la rebelión de Cisteil lo que me permitió otorgarle otra dimensión a las palabras, lo mismo de los testigos que de la interpretación que hace el novelista del acontecimiento; en segundo lugar, el conocimiento de los habitantes de Cisteil del presente sobre sus versiones de la historia de la rebelión, que están profundamente imbricadas con la novela de Abreu, como vimos en apartados anteriores. Tal novela es, pues, imprescindible en el análisis del símbolo Canek en la Península y ha de hacerse entendiendo al autor en su época, como he-

mos comentado antes, desde un ámbito literario y su posible proyección al presente.

Abreu Gómez nace en Mérida en 1894 y muere en 1971 en la Ciudad de México. Dedicó sus primeras letras al teatro y la novela siguiendo una vena colonialista para después dedicarse a otros intereses impulsado, según Martínez, por Alfonso Reyes "antes de que comenzaran a sentirse vanos sus frutos, y deriva entonces, como huyendo de una conversión violenta y artificial, a la crítica de aquel periodo" (2001: 223). Dedicó trabajos a Sor Juana y a Carlos de Sigüenza y Góngora y a Ruiz de Alarcón. No obstante, verá su auténtico trabajo literario más maduro al tratar de adentrarse a la comprensión de lo maya en su natal Yucatán. Según reporta Rubén Reyes Ramírez en el prólogo a la edición de Canek por parte del Gobierno de Yucatán (2008), "habiendo nacido en Mérida, Yucatán, hacia finales del siglo XIX, la existencia de Ermilo Abreu Gómez se desenvolvió en un horizonte vital fronterizo, caracterizado por el tránsito conflictivo entre el peso de la tradición y el acceso a una modernidad que a duras penas conseguía abrirse paso" (2008:9). A nivel literario, la pugna entre estos dos elementos, lo tradicional y lo moderno será lo que propicie una tensión constante en el trabajo de Abreu, especialmente en lo ensayístico pues, como se ve, estaba interesado en comprender lo nacional desde la literatura, desde la lengua y desde la Colonia y lo indígena; sin embargo, también desde la propuesta moderna, que hace que, incluso si se piensa que Canek habla sobre la lucha del pueblo maya que podría proyectarse hacia la lucha revolucionaria en México contra la dictadura y su opresión, lo cierto es que la estructura de la novela dista mucho de ser lo que se leía en el siglo XIX; he ahí quizá el segundo punto de tensión entre la tradición y la modernidad en el nivel literario. Por tanto, encuentro una contradicción constante en la construcción del escritor que él deseaba ser lo que lo hace entrar en esa controversia incómoda de la que hemos hablado ya y que, como bien apuntó en una carta Alfonso Reyes dirigida a Héctor Pérez Ramírez, uno de los participantes de la controversia:

> Veamos, yo no acabo de entender. ¿Se trata de un verdadero encuentro de tendencias espirituales, o de incompatibilidad

> entre dos modas, o de un simple choque de antipatías personales? Porque yo empecé por creer lo primero, y luego pasé a lo segundo, y al fin me voy inclinando a lo tercero. Usted me habla en plural, y como en nombre de grupo. ¿Quiénes son ustedes? ¿Y quiénes son los del otro bando? ¿Los de los Contemporáneos? Porque entre éstos yo encuentro muchos que hacen esfuerzos de mexicanismo: Abreu Gómez aun entiendo que pelea al lado de usted y fue asiduo de los "contemp." [*sic*] (Capistrán, 1994:39).

Por supuesto, al igual que otros autores en el orbe, Abreu vio perfectamente en la propuesta de su novela la posibilidad de ofrecer algo novedoso y que se escapara de los cánones de la novela que se había construido en México. Su novela es diferente a las de la denominada novela de la Revolución mexicana, aunque tampoco se acerca a las vanguardias europeas, como el dadaísmo, el ultraísmo o el surrealismo. No obstante, al igual que Nicolás Guillén en su poesía negra que reivindica los ritmos y el sentir negro en Cuba, o en el caso del *Romancero gitano* de García Lorca, que no sólo retoma el romance como género poético válido, sino que realiza una elegía a lo gitano —lo marginal por excelencia—, lo que está sucediendo con el indigenismo en México, como en otras partes de América Latina, es la reivindicación de estos grupos y su sentir desde la literatura. Abreu pretendió con *Canek* dotar de una significación maya a la literatura lo que, visto en perspectiva, pudiera ya significar una vanguardia.

No obstante, al estar tan inmerso en el discurso nacionalista y al ubicar a las vanguardias y a los Contemporáneos como extranjerizantes, poco se exploró esta posibilidad en su momento y así se ha seguido considerando hasta el momento. Sustento lo anterior en la idea de que, al menos en el trabajo de Lorca hay una clara búsqueda por explorar la inmensidad de posibilidades que proporciona el surrealismo, pero sin descuidar los temas que pudieran integrarse a lo marginal: no sólo la negritud, lo gitano, sino también la homosexualidad, aspecto este último que trabajarán otros surrealistas españoles.

Indudablemente el muralismo fue considerado como una vanguardia pictórica y, con independencia de que los muralis-

tas estuvieran determinados a pintar lo nacional —especialmente Rivera—, es muy cierto que existía el trabajo con técnicas europeas y claras influencias del cubismo y el expresionismo en sus obras. Lo mismo pasaría en la poesía de los Contemporáneos y quizá lo que diferenció el trabajo de ambos sectores serían los temas y los fines.

Ermilo Abreu Gómez, según Martínez "vino a encontrar en los temas autóctonos sus mayores aciertos. Entre las tres estampas de sus *Héroes Mayas* (1942) la de *Canek* es la más lograda. En un medio transparente y lírico, apenas agitado por la muda y patética rebeldía que mueve su relato, Abreu Gómez dio vida a los años infantiles de su héroe" (2001:66). Y pese a estar escritos en prosa y tratarse de narración, la novela conlleva una plástica poética innegable.

La novela se encuentra construida en cinco apartados: uno dedicado a presentar a los personajes, la intimidad, la doctrina, la injusticia y la guerra. En la progresión del texto, vamos de menos a más, casi sigilosamente; Abreu espera que el lector vaya aclimatándose, que comprenda los cuadros que va delineando. En el primer apartado, el de los personajes, nos habla de Canek, de Guy y de la tía Charo, personajes principales que representan a los actores del Yucatán colonial: Canek a los indígenas, la tía Charo a los blancos y el niño Guy a una especie de puente entre ambos mundos y que es el que dota de cierta paz a Canek.

Justo en la primera parte, Abreu coloca ya una clara idea de la vida de los mayas en el Yucatán de esa época.

> Llegó a la hacienda doña Charo, una de las tías de Guy. Llegó remilgosa y asmática. Se pasaba el día sentada en el estrado tomando té y pastillas de menta. De pronto corrió desalada, en aspas las manos, apechugado el corpiño, arremangada la falda y se refugió en la sala. Cien veces dijo que no quería ver más indios; y menos a uno que estaba ahí, horrible, enjuto, como piedra rota. Al decir horrible, se cubría la cara; se santiguaba y bisbiseaba:
>
> —Tiene las manos sarmentosas; los ojos hinchados; los pies llagados y la piel agrietada.
>
> Canek le dijo:
>
> —Niña, es que trabajan en los hornos de cal; en los secadores de tabaco, en las ciénagas y en las salinas (Abreu, 2008:26).

Así como se ve en la cita anterior, la utilización de tropos diversos será la tónica constante, lo que brinda una estética interesante sin convertir el texto en "barroco". Cabe decir en este momento, que su escritura, contrario a lo que se opina generalmente, no es enteramente coloquial; por el contrario, existe un manejo del lenguaje estupendo, mismo que se ve enriquecido por los tropos que he mencionado, como los símiles, las metáforas, ironía, hipérboles… especialmente eso se observa cuando Abreu hace que Canek hable en alegorías, con símiles y metáforas como en el lenguaje de suyuá.

En el segundo capítulo, llamado "La doctrina", Canek lanza una prédica constante, en sentencias, reflexiona, argumenta, mueve conciencias.

> Canek dijo: —Nosotros somos la tierra; ellos son el viento. En nosotros maduran las semillas; en ellos se orean las ramas. Nosotros alimentamos las raíces; ellos alimentan las hojas. Bajo nuestras plantas caminan las aguas de los cenotes, olorosas a las manos de las vírgenes muertas. Sobre ellas se despeñan las voces de los guerreros que las ganaron. Nosotros somos la tierra. Ellos son el viento (Abreu, 2008:52).

El discurso se mueve en opuestos constantemente a partir de las reflexiones de Abreu puestas en la boca de Canek. Tales dicotomías, esencialmente maniqueas, nos hacen ver la vacuidad del blanco y la profundidad del indio; en las palabras de Abreu, el indio cavila, el blanco avanza; el indio gasta sólo lo que necesita y el blanco acumula, ambiciona. Tal visión, que en sí misma es esencialista, empero, es una característica común en la literatura indigenista. Se trata de demostrar, por un lado, que el indio es bueno y, por el otro, que es explotado. En dicho capítulo vemos la interpretación que hace Abreu de lo que él piensa que Canek habría predicado y cómo lo habría hecho… sin embargo, lo lleva a palabras comprensibles para lectores occidentales, en una clave literaria occidental, es imposible que fuera de otra manera. Al leer este capítulo podemos ver dos cosas: Canek predica como si fuera Jesús en el monte, derrochando sabiduría, pero a su vez, en desacuerdo con las cosas que se encuentran en su entorno; segundo, pudiera ser cualquier líder de cualquier movimiento social que

se hubiera presentado hasta el momento. Ello resulta positivo porque permite que cualquier occidental que lea este texto sienta empatía por la causa indígena; pudiera ser negativo al reducir a una lucha de clases y opresión las causas de la rebelión en Cisteil. Pero como sea, la esencia de la lucha y de las causas de Canek expresadas en la novela, parecen haber impactado de manera importante a las personas del Cisteil del presente. En este momento, Canek está tranquilo, pensativo, latente; todavía no presto para la rebelión.

En el siguiente capítulo, el denominado "La injusticia", Abreu va uniendo, como en procesión, injusticias, maltratos, vejaciones, todas observadas por Canek que cada vez se siente más inquieto. Por supuesto, ello ha de ir justificando la rebelión.

> Llegaron a la hacienda los hijos del amo. Eran mozos, de cara blanca. Ceceaban. Llegaron jinetes en caballos negros, de casco recio y crin brillante. Entraron a galope entre nubes de polvo. Lo primero que hicieron fue echar sus cabalgaduras por las sementeras. Lo segundo fue arrancar los cepillos de la iglesia y feriar los dineros. Lo tercero fue robar a la hija de Jesús Chi, el mayoral de la hacienda. Se la llevaron lejos, hicieron burla de ella y la abandonaron en el campo. Jesús Chi, lleno de vergüenza, se ahorcó en la ventana de los mozos.
>
> Canek recogió a la hija: estaba cubierta de polvo, de sangre y de baba (Abreu, 2008:66).

Elemento interesante en la novela: Canek trabaja en una hacienda, que es donde estaba el niño Guy y la tía Charo, sólo que en este momento aparecen ya el amo, los administradores, los caporales, los hijos del amo, todos esos personajes que explotan a los indios. Como vimos en apartados anteriores, Canek no trabajaba para una hacienda cuando sucede la rebelión y las causas de la misma trascienden la explotación de la que los indios son objeto; el asunto se encuentra vinculado a la cosmovisión también. Es comprensible que Abreu decidiera no utilizar estos argumentos en su narrativa pues es muy probable que no hubiera profundizado en ellos al carecer de elementos y de las posibles interpretaciones que hoy damos a estos sucesos; a la vez, Abreu pretende proyectar su

discurso hacia los lectores de habla hispana, sus coterráneos y los de México en general. Por tanto, la estrategia que utilizará será contraponer, en una suerte de maniqueísmo literario, las acciones y los discursos.

En el tercer apartado denominado "La guerra", Abreu precipita la acción y nos lleva en unas cuantas páginas a la batalla, la supresión del movimiento, la captura y la ejecución. En estos breves fragmentos que como pequeños cuadros se van sucediendo, pervive el deseo del autor de encumbrar al rebelde en héroe y a los represores en villanos. Sus sentencias son breves y contundentes y los símiles arropan los hechos, lo que dota de belleza a la narrativa. "Cuando Jacinto Canek subió al patíbulo los hombres bajaron la cabeza. Por eso nadie vio las lágrimas del verdugo, ni la sonrisa del ajusticiado. En la sangre de Canek, la sangre de la tarde era blanca. Para la gente los luceros eran de sal y la tierra de ceniza" (Abreu, 2008:82).

El libro termina dejando al lector con un dejo de nostalgia por haber sido partícipe de una visión de lo maya, al menos lo que un escritor como Abreu podría concebir como lo maya. No cabe duda que la novela es inspiradora y tiene muchos atributos que la colocan entre lo más granado de las letras mexicanas y sin duda de las del propio Yucatán. No obstante, hay que comentar que su impacto es profundo y puede llevar no sólo a error en cuanto a los datos ahí mencionados, sino que también puede provocar un falso sentimiento hacia los mayas, sus entornos y épocas. Con lo anterior, entiendo que se trata de una novela y no debe ser tomada como libro de texto; al contrario, debe ser el inicio de reflexiones posteriores, no sólo en cuanto a su valor como novela, sino en cuanto a su valor como vehículo promotor de identidades y constructor de voluntades.

Quiero mencionar que, para esta investigación, esta novela comporta una importancia capital, no sólo por lo que representó y representa en este momento, sino por algunos aspectos que se encuentran en su factura que vale la pena destacar. Primero que nada, es claro que Abreu tuvo cierto contacto con libros de elaboración indígena, como el *Chilam Balam de Chumayel*, que a decir de Mercedes de la Garza en el prólogo a la traducción realizada por Mediz Bolio, ésta misma

habría sido publicada en 1930 (2006:15). De hecho, hay varias citas textuales obtenidas de la traducción de Mediz, como "Allí estaban cuando llegó San Bernabé, día de la batalla de T-Hó, y se supo que los indios debían morir, porque eran herejes" (Abreu, 2008:63). O incluso la referencia a Juan José Hoil, el único nombre de escribano que aparece en el texto:

> Canek dijo:
>
> —Guy, descúbrete y besa la tierra. Debajo de ella está el cuerpo de Juan José Hoil. Aquí en Chumayel vivió un tiempo. Fue sabio en las artes de la escritura. De sus abuelos heredó experiencias y noticias de la historia. Todo lo escribió en un libro que está guardado, con aldaba de hierro, en cofre de jabín. Un día podrás leerlo y conocerás el secreto de sus palabras. Serás cauto en su declaración porque todo lo dijo con alegorías, temeroso de los blancos. Así hemos tenido que guardar nuestro espíritu para que no lo destruyan los que han dejado que la avaricia enturbie sus ojos (Abreu, 2008:37).

Y en cuanto al lenguaje de suyuá, existe la presente cita:

> Está de buen humor Jacinto Canek. Al caer la tarde se ha sentado junto a la noria de la hacienda. Le acompañan los amigos viejos: Domingo Canché, Ramón Balam y el niño Guy. El rumor del agua que camina por los canales lleva perfume de sombra. Sobre el agua se deshacen los azahares de un arriate de limoneros. Canek empieza a hablar:
>
> —¿Quién me dice cuáles son los agujeros por donde gritan las cañas?
>
> Los amigos se rieron.
>
> —¿Quién me dice qué es lo que está torcido en tres ramales?
>
> Los amigos se miraron.
>
> —¿Quién me dice qué significan dos piedras verdes y una cruz alzada?
>
> Los amigos se encogieron de hombros. Canek frunció el ceño y sonriendo les dijo:
>
> —Tontos. Todo es claro: se trata de los agujeros de la flauta; se dice de la iguana y se piensa de los ojos del hombre (Abreu, 2008:32-33).

Como lo comenta Manuel Alberto Morales Damián en *Palabras que se arremolinan, Lenguaje simbólico en el libro de Chilam Balam de Chumayel* (2011), imaginativa y juiciosa revisión del libro, "El lenguaje de Suyuá, forma de comunicación ritual de la religiosidad yucateca posclásica y colonial, era esencialmente oral, pero la alfabetización permitió que quedara consignado en los *Libros de Chilam Balam* y en el *Ritual de los bacabes"* (Morales, 2011:15). Morales, después de un detallado análisis no sólo de los textos, sino también de sus contextos, puede darnos una clara radiografía del sentido que cumplían estos textos, en específico donde aparece lenguaje cifrado y que

> […] a partir de la revisión de los diccionarios coloniales y modernos, sugiere una forma del lenguaje hablado que confunde a quien lo escucha, palabras que se encadenan unas a otras circularmente jugando con el ritmo y el significado, se trata de un lenguaje figurado de carácter celeste; su empleo supone, para el oficiante, hacer descender las fuerzas sagradas del cielo (Morales, 2011:41).

Por tanto, el juego que hace Abreu al plantear el enigma citado líneas arriba, es con la intención de adentrar al lector en uno de las prácticas más antiguas de los pueblos mayas y que se relacionan con la oralidad, la escritura y la ritualidad. Vale la pena recalcar que tal lenguaje cifrado tenía un profundo sentido ritual y que estaba dirigido a la prueba de aquellos individuos destinados a regir y, por tanto, conllevaba un sentido fundamental.

> La insistencia en el linaje y el dominio del lenguaje esotérico, subraya el carácter exclusivo del grupo que detenta la autoridad entre los pueblos indios. Es significativo que se remita constantemente al Halach winik, como *k'aat naat*, como *ka yum*, es decir, como sabio y autoridad legítima, único garante de que los aspirantes cuenten con los dotes que les permiten ocupar el cargo de cacique (Morales, 2011:57).

Por tanto, el examen ritual que se realiza implica la continuidad del conocimiento y la pertinencia de los individuos

para ejercer los cargos que requieren. Pese a que en la novela, el sentido no es éste, sino uno lúdico, para Abreu significaba la posibilidad de hacer ver la enorme sabiduría en un pueblo aparentemente disminuido, pero que puede entender su entorno. He ahí que Abreu confirma su doble intención: la de promover lo maya y la de vincularse con el discurso nacionalista que ve en el indio su herencia natural.

Por otra parte, el autor hace referencia a la profecía de Nahau Pech (Abreu, 2008:76) con lo que añade uno de los elementos fundamentales cuando se habla de lo maya: su capacidad para predecir lo que habría de acontecer partiendo de la idea del tiempo cíclico.

> Chilam Balam fue un taumaturgo concreto, un sacerdote del pueblo de Maní que parece haber vivido poco antes de la Conquista y que tenía gran reputación como profeta. Al lado de otros sacerdotes, llamados Napuctun, Ah Kauil Chel, Nahau Pech y Natzin Yubun Chan, predijo la llegada de una nueva religión, por lo que después de la Conquista su profecía se interpretó como un aviso de la llegada de los españoles y el cristianismo (Garza, en Mediz, 2006:12).

Hoy sabemos que las cosas no son tan sencillas, que el tiempo no era concebido necesariamente de esa manera por los mayas y que las profecías cumplían numerosas funciones desde el mundo prehispánico y que, para las comunidades coloniales mayas, significaba constantemente la idea de la liberación y el final de las desgracias. Ya analizamos el particular concretamente en la rebelión de Cisteil y la importancia que tuvieron estas profecías para lograr que múltiples adeptos se sumaran a la rebelión. Por tanto, Abreu acierta al introducir este concepto en la novela.

Como parte final de este análisis de la novela de Abreu, quisiera comentar que encontré una edición cubana y que, a decir de la persona que fue tan amable de traérmela de la isla, pertenece a una colección de textos que leen los niños de primaria para conocer a líderes revolucionarios de la historia de América Latina. Para Herminio Almendros, prologuista de esta edición, Abreu logra entender

> [...] la inefable doctrina de la sabiduría del indio, que ignora el hombre blanco; la del indio que es la tierra y la raíz, y la del blanco que es viento y ramas... La doctrina de la sobriedad, gala del indio, y la codicia insatisfecha, vicio del hombre blanco. La doctrina de la justicia contra la crueldad del conquistador. [...] Doctrina de la sospecha de la ciudad nueva del hombre blanco, y sueño de las antiguas ciudades hoy invisibles, sepultadas o en ruinas (Almendros, en Abreu, 2006:7).

En la investigación anterior escribí al respecto de esta publicación que, para estos editores cubanos, "*Canek* representa la lucha del oprimido paciente, aquel que después de siglos y siglos de vejaciones decide, con justicia, rebelarse. No se requiere ser muy suspicaz para entender el funcionamiento de tales textos en los regímenes mexicano de los años cuarenta, y el cubano después de la Revolución". En efecto, esta novela, como se ve, trasciende a su autor y se convierte en un estandarte de la lucha del eterno oprimido por liberarse del opresor, tema universal y muy frecuentado por escritores latinoamericanos, región conquistada, lastimada por dictaduras y golpes de Estado, oprimida por poderes externos de todo tipo y en una búsqueda por identidad que todavía hoy no termina.

Canek y la cultura popular

En este apartado veremos la forma en que las culturas actuales, tanto en el Petén como en la Península de Yucatán, han reinterpretado el símbolo Canek como parte del proceso de construcción identitaria que pervive detrás de la memoria de la cultura. La riqueza en estas expresiones hace ver la ductilidad que tienen las sociedades para adaptarse a los cambios que brinda el paso del tiempo en la misma tesitura que hemos sostenido a lo largo de este estudio: la cultura cambia para permanecer

• Canek en Yucatán

La presencia de Canek en la memoria de la cultura en la Península de Yucatán se relaciona directamente con Jacinto y

su rebelión en 1761. No obstante, como vimos en los testimonios recopilados en Cisteil, la versión del conflicto que ellos tienen, al menos en ese lugar, es la que proviene de la interpretación literaria de Abreu Gómez. Empero, a diferencia del Petén, la reivindicación de lo maya a través de la figura de Jacinto Canek está claramente vinculada a las comunidades indígenas. No obstante, existen de igual manera ladinos interesados en la conservación de la identidad maya en la región.

A lo largo del siglo XX y principios del presente, el símbolo Canek se ha hecho visible de múltiples maneras, empezando por la novela de Abreu Gómez y continuando por los estudios de numerosos investigadores, aspectos que ya hemos analizado con anterioridad. No obstante, el impacto en el nivel social es contundente y se ve en diferentes expresiones de la vida cotidiana, del espectáculo y del arte.

Uno de los representantes más claros de la extensión del personaje a ámbitos de la cultura popular, es el luchador Canek. Originario de Villafrontera en Tabasco, asumió su rol a principios de los años setenta y tuvo una importante carrera por más de dos décadas. Según consta en un reportaje de Enrique Ballesteros Durán para el portal Huffpost Voces,

> Canek es una de las leyendas vivientes de la lucha libre mexicana. Originario de Frontera, Tabasco, inició a los 18 años en el arte de las llaves y las acrobacias, inspirado por el Santo. Antes de ser Canek, luchó como el Universitario en Villahermosa, la capital de su estado. El personaje fue creado en 1973 y se presentó ante los medios de comunicación (Ballesteros, 2012).

En efecto, fue ampliamente reconocido en el ámbito de la lucha libre tanto en México como en Japón y Estados Unidos. En una entrevista realizada por el Hijo del Santo en un programa de entrevistas que tiene en el canal de deportes de TVC, Canek narra cómo adquiere el nombre que utilizaría por muchos años.

> El Hijo del Santo: ¿Es cierto que tú leíste en la escuela un texto sobre la historia de Canek?

> Canek: Sí mira, en tercero de primaria, un libro de texto gratuito. Ahí venía un pequeño párrafo de Ermilo Abreu Gómez de *Canek*… entonces me gustó el personaje. Nada más lo leí, mas no pensé que fuera yo a representar al personaje en la vida real. […] Valente Pérez, editor de la revista *Lucha Libre*, fue el descubridor de Mil Máscaras, del Gallo Tapado, Chicano Power, de muchos luchadores […] Me llevan con Valente, me ve Valente […] ¿Con qué nombre luchas? Con el Príncipe Azul. Dice, Príncipe Azul, ¡no, ya hay un Conde Azul aquí, muchos azules […] hay un Blue Demon y no, no, no! Dice, viene del Sureste y empieza: Chilam Balam y así a sacar nombres mayas y le digo: ¿y por qué no Canek? Y me dice, bueno, es un nombre poco comercial, pero si a ti te gusta, te vas a llamar Canek.[53]

La selección del nombre podría haber sido fortuita, pero era un concepto que le venía rondando la cabeza. Me llama mucho la atención que el promotor y editor tuviera conocimiento del Chilam Balam y que hubiera pensado en utilizarlo como nombre artístico. Lo cierto es que mucha gente que conoce el nombre de Canek, lo relaciona directamente con el luchador. Me pregunto cuántos niños nacidos a principios de los ochenta en Tabasco fueron llamados así por el luchador. Por otro lado, es interesante que la novela de Abreu hubiera causado tal impacto en el luchador como para que decidiera ocupar ese nombre; además de que es un dato revelador el que un libro de texto gratuito de los años sesenta incluyera un fragmento de la novela. Como sea, el nombre adquirió una nueva dimensión a través de este personaje. La máscara de Canek no siempre es la misma, cambia de color aunque siempre permanecen dos aspectos: primero, alrededor de los ojos siempre va una banda color amarillo y que tiene una forma de gota; segundo, en la mejilla, el luchador siempre lleva un motivo prehispánico y lo mismo da si su origen es maya u olmeca. Además, tanto en capa, como en rodilleras hay motivos y grecas prehispánicos, lo mismo en una especie de pectorales con los que suele complementar su atuendo. Su fama

[53] TVC Deportes (2011). Mesa redonda con el Hijo del Santo, entrevista a Canek, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=XRKV5Pd3X7Q>.

lo llevó a incursionar en el cine en 1992 en una cinta al lado de Rafael Inclán llamada *Mofles y Canek, máscara vs. cabellera (El Mofles 4),* dirigida por Javier Durán.

Unos años más adelante, en 1980, la Secretaría de Educación Pública junto con la editorial Nueva Imagen edita una colección de pasajes históricos de México en libros de historietas. En su tomo 4, publican una historieta denominada *La venganza del faisán y del venado*, con guión de Sealtiel Alatriste e ilustraciones de Sealtiel Alatriste Batalla. El mismo Alatriste se hizo cargo de dirigir la edición de la colección completa junto con Paco Ignacio Taibo II. La historia es la rebelión de Cisteil de 1761. La serie se vendía en fascículos coleccionables en los puestos de periódicos, y un ejemplar llegó a mi casa más o menos por esos mismos años. Como comenté páginas atrás, leí la novela y me cautivó, pero he de decir que la historieta reafirmó ese sentimiento, acaso por la fuerza que el ilustrador logró en los personajes, acaso porque me permitió ver una representación de la misma.

La historieta tuvo un tiraje de 75 mil ejemplares pues se esperaba que tuviera una distribución vasta. Desafortunadamente, la colección tuvo una sola edición. La historia se basa sin duda en la interpretación de Abreu, por lo que nuevamente esta visión es la que trasciende el espacio novelado y se instala en alguna otra expresión. Vale la pena mencionar que Alatriste añade a la historieta elementos que no están presentes en la novela, como lo concerniente al *hetzmek* o al Popol Vuh. A la par, añade personajes para dar mayor dramatismo a la trama e inserta una historia romántica que termina en tragedia, lo que motiva a uno de los personajes a sumarse a la lucha. Es necesario decir que todo lo concerniente a cosmovisión detrás de la sublevación queda de lado, lo mismo que el aspecto de las profecías, pues ninguno de los autores realizó una investigación profunda en este sentido, no había que hacerlo; de hecho, nos queda claro que lo que se perseguía era otra cosa: dotar a los niños y jóvenes lectores de elementos muy básicos de historia del país, de manera amena, aunque poco profunda.

En principio lo anterior suena bien, como una somera introducción a estos temas; empero, considero que estos textos debieron estar acompañados por la guía pertinente en la es-

cuela o en la familia, cosa que dudo sucediera. Por otro lado, estas historietas debieron ser preámbulo para que los lectores se adentraran más y más en la lectura de los temas históricos nacionales, pero también dudo que ello ocurriera. Para Alatriste,

> Canek era un indio culto, educado en un convento por frailes españoles, por ello tuvo acceso tanto al pensamiento europeo como al mágico mundo maya de sus antepasados, en el que todavía vivían sus coterráneos. Este deambular entre las dos culturas debió haber producido en el héroe maya una profunda indignación ante la situación a la que habían quedado reducidos sus hermanos de raza y religión, y la tenaz convicción de que sólo la guerra podría liberarlos (1980:III).

Como se ve, su visión es la misma que hemos criticado con antelación en investigadores de la resistencia indígena, pero es comprensible pues de lo que se trata es de representar ciertos valores "universales" que sólo pueden ser comprensibles en un tono más general y lógico para un ámbito fuera de los estudios indígenas. Por tanto, es claro, para este autor, que una persona que conoce ambos mundos pueda sentirse lo suficientemente incómodo como para emprender una lucha de liberación. Bien, lo repito, es entendible semejante afirmación, pero como hemos visto a lo largo de este estudio, el tema es mucho más complejo que esto. En todo caso, éste es otro medio impreso en el que la historia de Canek impacta y que abona a su recuerdo en la memoria de la cultura, lo que a final de cuentas nos interesa comprender.

En recientes fechas han aparecido otras expresiones sobresalientes en ámbitos tan disímiles como el teatro guiñol y los videojuegos.

En el primer caso, el Taller LunaMorena de teatro guiñol de Guadalajara, ha desarrollado una puesta en escena basada en la vida de Canek. Como el mismo portal lo indica:

> La obra está centrada en la amistad que establece Jacinto Canek con el niño Guy, un descendiente de hacendados yucatecos, a través de la cual muestran el lado humano del contacto cultural entre indios y españoles-mestizos. La narración de Exa, una mujer indígena que recuerda su infancia en dicha

> hacienda yucateca, nos hace reflexionar sobre la injusticia social en la que vivieron y viven las comunidades indígenas en nuestro país, sin dejar de lado la poesía contenida en el trabajo de Ermilo Abreu.[54]

Nuevamente observamos que la obra de Abreu es el texto en el que se basan para la interpretación de la historia de Canek, ahora en el teatro guiñol, aunque en este caso, como señala la sinopsis de la obra, se trata de representar la relación entre Canek y el niño Guy, personaje que hace la suerte de traductor entre el mundo de los blancos y Canek. La obra está realizada para el público infantil y lleva desde su estreno, en 2008, múltiples presentaciones en diversidad de foros como

> […] la XXX Muestra Nacional de Teatro (Sinaloa), el Ciclo de Teatro Mexicano para Niños, del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA); el Festival Internacional de Chihuahua, el Festival Iberoamericano de Teatro de Cádiz (España), el Festival Iberoamericano de Teatro de Bogotá (Colombia), el Faces of the World Festival, realizado en Los Ángeles, California y el Festival Tradiciones de Vida y Muerte, con sede en Xcaret, Quintana Roo.[55]

De acuerdo con el boletín emitido por el Teatro Diana de la Universidad de Guadalajara (2012), son recurrentes durante la obra "las raíces culturales, el mestizaje, el valor de la amistad y una profunda reflexión sobre la injusticia social en que viven las comunidades indígenas de nuestro país". Por tanto, la esencia de la novela de Abreu y para el caso, de la rebelión de Canek, están presentes, aunque como dije con anterioridad con respecto a la historieta, es probable que se pierdan ciertos elementos identitarios y de cosmovisión en la obra.

En el segundo caso, encontré que Mero Studios, estudio que se dedica a la realización de videojuegos de corte histórico, desarrolla en la actualidad un videojuego basado en la histo-

[54] Taller Experimental de títeres LunaMorena (2016), disponible en <http://www.titereslunamorena.com/ESP/secciones/4_obras/obra_4.html>.

[55] Teatro Diana (2012), disponible en <http://www.teatrodiana.com/boletin_prensa.php?id=791>.

ria de Jacinto Canek. En un avance disponible en la plataforma de video YouTube,[56] Mero Studios detalla ciertos elementos de la temática a seguir por parte del producto. En el video, se dice que Canek es un elegido por los dioses para luchar contra una deidad del inframundo llamada Kakasbal y que se le relaciona en la oralidad yucateca con una leyenda en torno a un perro y su dueño. Supuestamente, el Kakasbal es un ser muy grande, peludo y maligno que suele acechar las personas. Ignoro la veracidad de estos argumentos disponibles en la red en numerosas páginas de dudosa información. Aparentemente los del estudio no, pues han utilizado a este personaje para ser quien se halle detrás de los españoles en 1760, lo que motiva a que Canek se prepare y luche contra ellos un año después.

Luis López Hernández, director general de la empresa, comenta en un video disponible en el sitio del estudio

> Me he dado cuenta de que la cultura no se difunde con el mismo entusiasmo con el que se crea, también he notado que los videojuegos tienen un gran potencial como difusores y preservadores de la cultura en niños, jóvenes y adultos. Por esa razón, en Mero Studios estamos contando historias con contenido cultural a través de los videojuegos. Actualmente estamos desarrollando el videojuego *Canek el despertar de un héroe*, un juego de plataforma que narra la historia de Jacinto Uc de los Santos, mejor conocido como Canek y su lucha por liberar al pueblo maya de la opresión española, donde utilizamos elementos históricos y folclóricos de la cultura maya yucateca.[57]

Como lo hemos visto con otras de las expresiones mencionadas en este apartado, de lo que se trata es de lograr que se difunda, como bien apunta López Hernández, la gesta de Canek y su historia. Por supuesto, no necesariamente el hecho de que haya existido *Age of Empires*, el videojuego de estrategia, ha logrado que se incrementen las matrículas en las

[56] Mero Studios (2014), "Canek historia del videojuego", disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Q5sIweIl-ok>.

[57] Mero Studios (2016), video de presentación, disponible en <http://www.merostudios.com/nosotros.html>.

escuelas de historia, pero indudablemente ha provocado el interés a más de uno. Quizá este tipo de ejercicios son los que se requieren para interesar a más jóvenes en el estudio de estos temas, pero eso sólo se sabrá una vez que haya salido al público el videojuego y se pueda realizar un estudio para medir el impacto que pueda tener.

Finalmente, la historia de Jacinto Canek ha atraído la atención de artistas en la región yucateca. Primero, los murales del Palacio de Gobierno en Mérida, trabajos realizados "entre 1971 y 1978 por el reconocido pintor yucateco Fernando Castro Pacheco, los cuales están distribuidos en las dos plantas del inmueble: en las galerías, en el Salón de la Historia y en el cubo de la escalera. Por su contenido y maestría, representan la obra pictórica mural más interesante del estado. El Palacio de Gobierno constituye un verdadero museo y resume en sí la vida política del estado".[58] A través de ellos, vemos lo que nos plantea Alicia Castellanos Guerrero en su trabajo sobre los imaginarios del racismo en México.

> En estos muros, la figura del maya es la de un infatigable luchador que resiste las sucesivas formas de dominación colonial y capitalista, como la del suplicio del rebelde Jacinto Canek, el indoblegable cortador de henequén con inmensa carga en las espaldas, detrás del cual aparecen los numerosos extractores de su plustrabajo. Simboliza la resistencia maya el mural de Nachi Cocom, Señor de Sotuta. […] los murales reconocen a los mayas como activos hacedores de la historia de Yucatán, aunque hay una visión que no descubre espacios de la cultura donde se gesta esa resistencia; prevalece una imagen del maya siempre en lucha que puede distorsionar su naturaleza, al destacar como esencial su capacidad física. […] es una marcha interminable la de los mayas incansables, "condenados" al sufrimiento y a seguir andando sin vislumbrar un poco de las utopías (Castellanos, 2003:80-82).

En efecto, acaso el asunto es que estos murales estatizan la imagen del maya en esa circunstancia y no en su vida coti-

[58] Catálogo de ventas de Mérida, disponible en <http://www.sefotur.yucatan.gob.mx/files-content/general/3b6a0016f39669e0a7990758f065cd10.pdf>.

diana, donde se ha verificado día con día el abuso. Así y todo, es necesario reconocer la importancia que tiene para muchas de estas comunidades el hecho de contar una representación gráfica o escultórica al menos que les permita ver reflejado en el arte su vida y obra. Para ellos podría significar la idea de que, ante los demás, ellos están presentes, existen. Lo anterior no es cosa menor como veremos más adelante.

Durante la práctica de campo que realicé en 2012 en Campeche y Yucatán, en la antesala de las oficinas de cultura, conocí a un escultor que tiene un proyecto para construir una estatua a Jacinto Canek; en ese momento se encontraba esperando ser recibido por el encargado de cultura para venderle el proyecto. El artista se llama Reynaldo Bolio. Fui a buscar al secretario de Cultura para preguntarle las razones por las que en el paseo de los héroes en la ciudad de Campeche no se había colocado un monumento a Jacinto Canek siendo que este paseo está en el barrio de San Román, lugar donde se supone habría nacido el rebelde maya. El secretario no me recibió, como era de esperarse, pero tuve la oportunidad de conversar con Bolio y acordé una visita posterior a su taller en Mérida. Ya en su taller, sostuve una larga entrevista con el escultor de la que obtuve datos relevantes. Para empezar, él tiene un proyecto de gran formato para un monumento a Canek, una estatua de unos cuatro metros de altura. En aquellos años, se encontraba realizando una campaña para financiar la elaboración de esa escultura, y pese a que Ivonne Pacheco se había mostrado interesada, no se concretó el trabajo. Bolio había realizado un par de años antes la estatua de los Montejo que adorna hoy el inicio del paseo que lleva el mismo nombre en Mérida. Por supuesto, le pregunté si no era un tanto contradictorio realizar ambas estatuas y me dijo simplemente que había que pagar las cuentas.

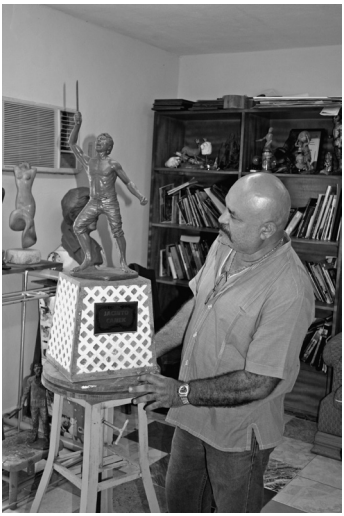
No obstante, me dijo que su convicción estaba con Canek. Le pregunté si esta estatua pudiera ser un buen homenaje al rebelde maya, a lo que me contestó:

> Sí, pienso que de alguna forma es una manera de hacer un homenaje al personaje histórico igual también al pueblo que lo solicita, a la gente que lo ha estado solicitando así como se le hacen homenajes a los conquistadores o a los gobernadores

> mestizos pues también ellos tienen todo el derecho de tener un registro histórico en su región que también es parte de su presente, más que nada era su tierra, ellos eran los dueños de esta tierra; entonces por ese lado yo pienso que sí, no sólo este sino muchos más porque matan a Canek, pero Canek no está solo en la lista, hay muchos, muchos fueron sacrificados. Entonces pienso que sí deberían hacerle justicia a esa raza a esa cultura en la época que estemos viviendo (Reynaldo Bolio, comunicación personal, 10 de octubre de 2012).

Platicamos sobre muchos temas relacionados con el arte y la dificultad que tienen los artistas para vender su obra, para realizar monumentos de este tipo. De hecho, me comentó que la obra de los Montejo generó mucha polémica; para mí, como había visto la región y por comentarios de varias personalidades tanto en Campeche, como en Yucatán, supuse que sería algo más tranquilo. No obstante, me dijo que "sí hubo problema, y un gran problema; se despertaron nuevamente las plumas de ambos lados", lo que trajo como consecuencia que se desenterraran biografías, autores y que se escribieran

FOTOGRAFÍA 6

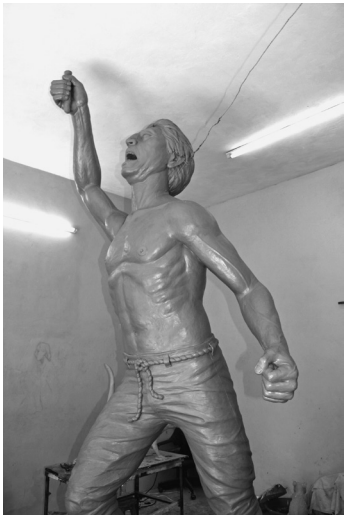


Bolio y la maqueta de la escultura de Canek, archivo personal, octubre de 2012.

artículos en periódicos y revistas. De esa manera, se exacerbaron los ánimos y se produjo cierto enfrentamiento entre intelectuales.

En todo caso, la colocación de uno de estos monumentos necesariamente lleva a la reflexión histórica, a la crítica y al posicionamiento político. Esto es porque habrá grupos de un lado o del otro del espectro ideológico representado en las imágenes. Al ser expresiones plásticas de personajes históricos, las mismas llevan implícitas la ideología de esos personajes, de su actuar político y de su lugar en la historia.

FOTOGRAFÍA 7



Ensayo de la obra en tamaño natural, archivo personal, octubre de 2012.

La Península de Yucatán está repleta de estos asuntos políticos y hay enfrentamientos a nivel discursivo y movimientos políticos todo el tiempo, aspectos que trataré en el siguiente apartado. No obstante, quiero cerrar este punto con una discusión muy demostrativa de lo que hablo. Durante mis pesquisas encontré una página de internet de un presbítero católico de nombre Raúl Lugo Rodríguez, espacio en el que realiza re-

flexiones y comenta diversidad de temas de actualidad. En una publicación del 29 de junio de 2010, Lugo manifestó su descontento por la colocación de la estatua de los Montejo y convocó a una marcha pacífica el 12 de octubre de ese año en el lugar y derrumbar el monumento.

> Es vergonzoso que apenas hace tres años se haya reconocido en la constitución del estado la existencia del pueblo maya. Pero indigna aún más que tal precepto constitucional se haya quedado en una mera declaración y que hasta hoy no se haya creado ningún mecanismo para hacer operativa la autonomía a la que el pueblo maya tiene derecho. Un estado, constituido en más de 50% por integrantes del pueblo maya, tiene que soportar en su capital un monumento erigido en honor de quienes los sometieron y sojuzgaron, sentando las bases de una discriminación que perdura más de quinientos años después. Como si se pudiera hacer una celebración pública de la tortura y la esclavitud, que eso representan los Montejo, que fundaron una ciudad sobre la cruenta destrucción y ruina de otra (Lugo, 2010:s/p).

Sorprende que un presbítero solicite semejante cosa, pero sorprenden mucho más los comentarios que recibió en la publicación. Muchos no sólo demostraron ignorancia, sino intolerancia, racismo y agresividad.

Por ejemplo, un tal "Nacionalista" opina lo siguiente:

> EL NACIONALISTA DICE:
> OCTUBRE 6, 2010 A LAS 8:46 AM
>
> ¡Pobres et inocentes corderitos que daban guerra noche y dia a los españoles en el sitio de Tenochtitlan, en Tlaxcala, Cholula y Otumba por citar algunas! ¡Pobres mansas criaturas que comían carne humana y se embeodaban con un cañuto en el ano!
>
> El propio de Las Casas, según refiere en su libro Motolinia "Historia de los Indios de la Nueva España" tenía muchos indios a su servicio (tamemes) que le llevaban sus equipajes y no los trataba con mucho regalo que digamos.
>
> ¡No le hagan el juego a Inglaterra y a su hija bastarda Gringolandia! Ellos quieren que se olviden de su herencia españo-

la para que no nos unamos con los demás paises Americanos. Nos quieren batir en detalle. La raza sajona es la enemiga de la latina. La pugna se remonta al desastre de la invencible, el pleito lo heredamos de la Península. La guerra de 1846 a 1848 es el ultimo episodio de la disputa entre latinos y sajones.

España encontró miles de tribus y nos hizo un país. Habia un babel y nos legó un idioma. Teníamos invocaciones a ídolos malditos y nos dejó la santa Fe Católica. Única y verdadera. Pese a quien le pese.

¡Viva la Patria grande desde las Rocallosas (tierra Mexicana usurpada) hasta Tierra de Fuego!

y

¡Viva su cuna Castilla!

Otro que sí firma con su nombre comenta:

MARCELO EUAN DICE:

OCTUBRE 4, 2010 A LAS 8:04 AM

Javier

Ganas no faltan para escribirte !!!!!pinche gachupin de mi…. #€*&!!!!!, pero este foro no es para eso, sin embargo ser fundador de una ciudad no es símbolo de nobleza, han habido tremendos bribones que han fundado ciudades desde piratas hasta sanguinarios generales, y ruines dictadores, yo aclaro estoy en contra de revivir a los mayas y sus costumbre paganas y sanguinarias muchas de ellas. pero por favor un poco de Dignidad o acaso todavía somos leales a la corona española? ¿o por qué le damos tanta pleitesía? nos parecemos a Canadá que ellos si son leales a la reina de inglaterra hoy en dia, tambien le trae sus beneficios, pero no a nosotros que solo por servilismo a los blancos ponemos una estatua para que nos vean bonito, eso si es actitud de indio sobajado. Viva Mexico!!!! Viva el autogobierno!!!

Y Javier comentó esto:

JAVIER DICE:

OCTUBRE 3, 2010 A LAS 9:54 AM

Vaya, vaya, con el curita ignorante, parece que desearías volver a las épocas prehispánicas con los sacrificios humanos o el canibalismo azteca. Desde luego, sería interesante, curita que

> nos explicases el por qué el tal Bartolomé de las Casas en su folleto, ES INCAPAZ DE CITAR EL NOMBRE DE UN SOLO ESPAÑOL.
>
> Sabemos que los excesos de algunos de los hicieron pagar como el caso del fundador del Reino de Nueva Galicia (hoy Jalisco, Nuño Beltrán de Guzmán, que murió en la cárcel pero que vengas con ese cuento para ignorantes, la verdad, me deja perplejo.
>
> ¿Cuál es tú problema, curita? ¿Eres un indio racista y tu odio es contra los fundadores de nuestra ciudad, simplemente porque fueron blancos?
>
> Curita, dudo que pueda estar el 12 de Octubre en Mérida pero hubiese gustado estar con algunos amigos para enseñarte algunas artes de los antiguos mayas.
>
> Cuando te leo, tengo claro los motivos por los cuales no voy a misa. Das asco.

El monumento no fue derribado e ignoro siquiera si se llevó a cabo o no la manifestación en el lugar. Pero lo interesante es la cantidad de opiniones vertidas en el sitio de internet que nos darían para otra investigación completa y que por no ser el tema central de esta investigación sólo comparto una muestra.

Canek y la política

El símbolo Canek ha sido utilizado en discursos políticos desde hace mucho tiempo. De hecho, habría que decir que, incluso la novela de Abreu Gómez, en cierto sentido, pretendía a su vez ofrecer una postura ideológica, no sólo a nivel identitario sino político. Ya hemos visto que él mismo entró en controversia con otros intelectuales de su época, los Contemporáneos, con el objeto de definir lo nacional en las letras mexicanas. Por tanto, es meramente lógico que estuviera tomando una postura desde su novela.

De igual manera, muchos de los intelectuales e investigadores han aprovechado la figura de Canek, lo mismo en Guatemala que en México, para definir sus posturas políticas en torno a la integración de lo indígena en el debate nacional, para evidenciar la eterna lucha de clases o simplemente para corroborar que el modelo económico ha sido agreste con nues-

tras latitudes, pero especialmente pernicioso con las comunidades indígenas. Nada de ello está mal, simplemente es. Las posturas políticas y el accionar a través de ellas, meramente nos hace seres sociales que viven en torno a construcciones sociales predispuestas. De esa manera, prácticamente todo lo que hacemos ha sido y está suscitado por motivos y convicciones políticas.

Claro está que las posturas que me interesa abordar en este apartado van más allá de la vida cotidiana y se instalan en el espacio público y mediático con la intención de obtener reflectores y, por ende, adeptos a la causa, en este caso la indígena.

Durante mi estancia en las ciudades de Campeche y Yucatán platiqué con un líder indígena maya, el maestro Nehemías Chí Canché. La conversación giró en torno a una ceremonia que el maestro promovió un año antes para recordar la muerte de Jacinto Canek, quien nació en Campeche y vivió unos pocos años en la parroquia de San Román bajo la tutela del párroco del lugar. En 2011 se cumplieron 250 años de la rebelión y de su muerte por lo que el homenaje se justificaba realmente; lo interesante del caso es que hubo poco o nulo interés por parte de las autoridades del gobierno de Campeche y en Yucatán. A la fecha, nada se hizo. Lo que verdaderamente motivó a Chí Canché —y a muchos otros— fue el hecho de ver que en 2009 el gobernador campechano Fernando Ortega Bernés, recién asumido el cargo, develó junto con Margarita Zavala un busto a Juan Camilo Mouriño, quien fuera secretario de Gobernación del gobierno calderonista y que falleciera un año atrás en un trágico y sospechoso accidente aéreo en la Ciudad de México. Para Chí y muchos indígenas de la región, la molestia era clara pues Mouriño representa al español y a los hacendados, quienes han explotado a los indígenas desde hace cientos de años. Y como el busto fue colocado en el Paseo de los Héroes en el Barrio de San Román, en Campeche, pues resultó una afrenta para los indígenas, ya que prefieren que esté ahí un busto de Canek.

Por esas fechas publiqué un artículo en *La Jornada de Oriente* dando cuenta de esa visita y escribí lo siguiente:

> De acuerdo con Fernando Hernández Urias en un artículo publicado en el periódico *Sin Embargo* el 11 de noviembre de

> 2011, el gobernador dijo de Mouriño que "Fue ejemplo del valor que la juventud le imprime a la política cuando participa activamente en ella con decisión, inteligencia y tenacidad […] el valor de la lealtad a los principios democráticos". Lo relevante, como se menciona en el mismo artículo, es que la familia Mouriño se vería beneficiada por un permiso otorgado por el gobernador para la construcción de un complejo turístico llamado Campeche Country Club; lo irónico, que en 2003 Mouriño y Ortega contendieron por la presidencia municipal de Campeche y este último le ganó con un margen de 10 mil votos, ahí el inicio de su particular relación (León, 2012).

Como se ve, se trata de una serie de arreglos políticos y económicos entre familias.

Luis Antonio Che Cu, líder de una organización denominada Frente Campesino Independiente Emiliano Zapata (Freciez) ha encabezado acciones de repudio donde se ha pintado con aerosol la base del monumento con consignas de "Pinches gachupines, ¡Viva Zapata!". Para Cessia Chuc, sus métodos no son los correctos, pero sí lleva el sentir de los indígenas de la región.

Para Cessia Chuc, habitante de Campeche,

> […] está como lo que dice el maestro Nehemías, de lo de las televisoras, las televisoras que las tienen acaparados las elites acá de Campeche y aquí como, pues se vive del Estado, el Estado es el que da el trabajo, el Estado es el que mueve en cierta medida toda la economía, porque, aparte de que son políticos, pero son dueños de las empresas, son dueños de las constructoras, son dueños de las inmobiliarias […] entonces controlan mucho el discurso, entonces no les conviene, para nada, para nada, no les conviene el que él —Chí Canché— haya estado metiendo ruido en la cuestión del maya, porque no saben, como no conocen el idioma, ¿y qué estará diciendo? O sea, hay que regular lo que está diciendo (Chí Canché Nehemías y Chuc Uc, Cessia, comunicación personal, 8 de octubre de 2012).

En efecto, la molestia de las autoridades de Campeche —y para el caso del país— es que se les estén "alebrestando" los

indios. Como he comentado en otras ocasiones, en el Sureste, en Chiapas, en Guatemala, se vive todavía una cultura colonial donde están bien separados los estratos sociales entre indios y ladinos. Campeche, por tanto, no sería distinto. Chí Canché ha pertenecido a diversos movimientos de reivindicación de la identidad maya en el estado y ha tenido programas de televisión, páginas de internet, ha impartido cursos de maya y ha motivado intercambios con otras regiones mayas del país y de Guatemala. Es, por tanto, un activista en toda forma. "[…] y sí, dice Chí, la verdad es que, aunque le duela a los gobiernos, una de las cosas que, donde no me he callado, hasta a ellos se los he dicho, es exactamente eso, que todavía hasta hoy, existe la discriminación…".

Para Chí, Canek es primordial para la construcción de identidad en los pueblos mayas yucatecos. "[…] lo considero —afirma Chí—, como el primer defensor de los indígenas en la península". Chí, según me comentó, presionó al gobernador para que el 14 de diciembre de 2011 se le hiciera un homenaje a Jacinto Canek, aunque le hizo ver que no había lugar donde se pudiera realizar.

> ¿Qué vamos a hacer? ¿dónde está el monumento a Jacinto Canek? No pues esto sí es importante, que no sé qué. No, no hay reconocimiento para nuestros indígenas, aquí vamos a ver monumentos de españoles, aquí hasta ya bautizaron un mes, este mes, ya bautizaron un mes, el mes de la campechanidad, trajes, esos trajes mayas, no, en la campechanidad, borran a los mayas y establecen la nueva cultura que se dice que es de campechanidad pero que es española.

Más adelante, el 8 de agosto de 2012, Che Cu y la Freciez realizaron un mitin en la plaza donde está el busto de Mouriño, y como comenté con antelación, realizaron pintas y gritaron consignas. Según reporta el portal *Campeche.com.mx* en una nota al respecto,

> Al grito de "Zapata Vive, la lucha sigue", y "Si Zapata viviera, su madre les rompiera", cerca de cien campesinos acusaron al Gobierno Federal de robar tierras y en protesta por las malas políticas, mismos que se manifestaron en contra de la violen-

> cia, la pobreza extrema y el saqueo de "los españoles", frente al busto de Juan Camilo Mouriño Terrazo, al que rayaron y pintaron. […] "Basta de estas políticas de marginación desde el punto de vista económico de nuestro estado, como los grandes privilegios a los españoles, aquí los consentidos de la familia presidencial, estos señores han acrecentado su fortuna y sus negocios gracias a los beneficios que ha tenido desde que el extinto estaba en la Secretaría de Economía", mencionó Che Cu.[59]

Los ánimos se encendieron y, como lo comenté en líneas anteriores, al parecer los métodos y formas de la Freciez no son del agrado de la mayoría de los indígenas campechanos, pero de que lleva la voz de todos ellos, eso es muy cierto.

El descontento no sólo se centra en la falta de apoyos a las comunidades indígenas, sino a la cantidad de abusos que todavía hoy se viven en el estado. Cessia Chuc abunda en el particular.

> Toda la gente del sur que está en Candelaria, es gente más aventada que nosotros que vivimos en el Camino Real, es gente que da su vida, allá ha habido desaparecidos políticos, cuando ellos se negaron a pagar la energía eléctrica, dijeron no es posible que nosotros como estado, que suministramos todo el, el combustible, o sea tengamos eh que pagar esos niveles tan elevados de de de energía. Nosotros tenemos, entonces ellos se declararon creo que un año en rebeldía de no pagar, ese muchacho, apareció muerto, hace como, no sé si en este año, con este gobernador, o sea ya lo desaparecieron, entonces Che Cu está sumamente desprestigiado, pero la causa que él hizo, yo la celebro, eso que él hizo.

Como se ve, las cosas en Campeche distan mucho de estar tranquilas. Hay una reivindicación de los pueblos y hay un estado y grupos de personas que se oponen a ello. De hecho, tanto Chuc como Chí se lamentaban que son pocos los indígenas en cargos de elección popular, hay pocos diputados,

[59] "Campesinos pintan busto de Juan Camilo Mouriño, 8 de agosto de 2012, en portal *Campeche.org.mx*, disponible en <http://www.campeche.com.mx/campesinos-pintan-busto-de-juan-camilo-mourino>.

casi todos son ladinos, por lo que no se sienten representados. Durante mi estancia no pude contactar a Che Cu para entrevistarlo y hasta la fecha no he podido hacerlo. Sin embargo, en diciembre de ese mismo año, el 14 para ser precisos, Che Cu e integrantes de la Freciez derribaron el busto de Juan Camilo Mouriño y pintaron en la base del monumento "Jacinto Canek". En su lugar pusieron una cabeza de cerdo, previa escenificación de la danza de la Cabeza de Cerdo que se suele realizar en el estado. Rosa Santana en el portal de noticias de la revista *Proceso*, reportó lo siguiente:

> Durante la protesta, Che Cu dijo que llevan cuatro años de trámites burocráticos y manifestaciones para pedir a las autoridades que retiren el busto. "Este español nada hizo por Campeche, y su monumento sólo representa el saqueo, la corrupción y la impunidad […] Él no puede ser considerado un héroe. Él nada hizo por Campeche. Lo único que nos pueden decir de él es que desde los cargos públicos que alcanzó sólo los utilizó para que se beneficiaran él, su familia y sus amigos con contratos ilícitos y saqueos a los recursos del pueblo. En cambio, los indígenas que a lo largo de la historia han luchado y dado sus vidas por esta nación, están en el olvido. Por eso hoy queremos reivindicar a Jacinto Canek, un verdadero héroe campechano, en el aniversario de su asesinato, ordenado por la casta divina que hoy, a 251 años de ese suceso, sigue en el poder" (Santana, 2012:s/p).

Más adelante, Santana recabó los testimonios de las elites políticas de la región, especialmente las autoridades y líderes panistas, por la militancia de Mouriño en ese partido y todos exigían el castigo al vándalo que realizó semejante desmán. Los manifestantes no se contentaron con tirar el busto y realizar las pintas; llevaron el busto a la presidencia municipal para exigir que en su lugar se colocara un busto a Jacinto Canek. Lo anterior nos hace ver que los ánimos en Campeche no están del todo tranquilos y que hay grupos que han ocupado la imagen y el nombre de Canek como estandarte de su identidad.

En Yucatán sucedió algo similar, aunque menos agresivo, en la figura de Artemio Caamal, líder de la asociación Kus-

haanoon y que organizó el evento al que asistí en Cisteil en 2012. Desafortunadamente falleció en noviembre de 2013, pero a lo largo de su vida realizó varias actividades relacionadas con el fomento de la identidad maya en la Península. A la par, tuvo una carrera política que lo llevó a ser presidente municipal de su natal José María Morelos, municipio de Quintana Roo (1979-1982). De acuerdo con *Expediente Quintana Roo*, en una nota elaborada para dar cuenta de su muerte, fue diputado local en dos ocasiones y senador de la República. Según detalla la nota elaborada por la redacción del diario:

> A él se le atribuye que los caudillos mayas de la guerra de castas fueron reconocidos en la Avenida Héroes de la Capital del estado. Además de que logró con la asociación que dirigía, que los cuadros de los caudillos de la guerra social maya, mejor conocida como "Guerra de Castas", Manuel Antonio Ay, Cecilio Chí y Jacinto Pat, estén en el Congreso Estatal de Quintana Roo, y en muchos de los Ayuntamientos del Estado.[60]

De hecho, quien realizó las estatuas de estos líderes rebeldes fue Reynaldo Bolio, según me contó en la entrevista antes referida. Caamal, en un blog denominado "Vamos a tirar el racismo y la discriminación", realiza una denuncia en contra de la imposición de la estatua de los Montejo en el paseo que lleva su mismo nombre, en Mérida.

> La conciencia de quienes somos tiene su origen en nuestras tradiciones, en nuestras leyendas, en nuestro legado cultural, en nosotros mismos y en la afirmación de nuestros valores donde las viejas estructuras de "la casta divina", ante la desesperación de su agonía, resaltan sus añoranzas, sus nostalgias hacendarias y esconden de manera vergonzante sus orígenes, imitando poses de culturas occidentales, aplicando con saña el racismo y la discriminación. Ésta es la actitud de las autoridades

[60] Nota en el diario *Expediente Quintana Roo*, "Muere ex presidente municipal de JMM: Artemio Caamal pierde la vida por una neumonía pulmonar", en *Diario Expediente de Quintana Roo*, 29 de noviembre de 2013, disponible en <http://www.expedientequintanaroo.com/2013/11/muere-ex-presidente-municipal-de-jmm.html>.

> locales municipales que en vísperas de pasar a la historia como auténticos anti indigenistas, asumen acciones intentando tergiversar hechos históricos al proponer cambiar el curso de nuestra identidad, imponiendo a la sociedad, porque así les nació y creo que fue la decisión de una sesión de cabildo, la escultura de Francisco de Montejo a quien señalan como fundador de la ciudad de Mérida. ¡Falso! Francisco de Montejo no fue el fundador de esta ciudad, fue eso sí, el destructor de la antigua Ichkansijó, fue el que vino a romper la armonía de la nacionalidad maya, fue el que con la espada y la cruz rompió la cosmogonía de nuestra nacionalidad, fue el que inició el sometimiento brutal de nuestro pueblo, el que sembró la violencia, fue el que asesinó a mujeres, niños y ancianos en su afán "civilizador". Hoy en día, con otras estrategias los descendientes del colonialismo quieren continuar sus acciones malinchistas, represoras, misóginas y de barbarie asesinando la historia. Éstos son los verdaderos propósitos de las autoridades municipales de Mérida quienes emulando a Justo Sierra O'Reilly, ya quisieran que desapareciera nuestra cultura, ellos son los que niegan nuestra genética ancestral y la de ellos mismos desconociendo a sus padres, dándonos lástima y vergüenza.[61]

Parece que Caamal, después de varios años de estar en juego con las elites políticas de la Península a través de la Confederación Nacional Campesina (CNC), decidió emprender una lucha distinta, una encaminada a incentivar la identidad de los mayas yucatecos. En el mismo blog que comentamos, colocó las firmas de numerosas personas que no estaban de acuerdo con la colocación de la estatua y que pedían su remoción. Por supuesto, como sabrá el lector, la iniciativa no tuvo eco en la sociedad meridana y mucho menos en sus autoridades pues la estatua sigue en su lugar.

Caamal se dedicó a lo largo de los últimos años de su vida, a reivindicar el papel de muchos líderes de movimientos entre los que se encuentra Canek. De hecho, el evento del 12 de octubre de 2012 en Cisteil fue tan sólo uno de varios que se

[61] Artemio Caamal. Discurso en el marco del evento de entrega del Reconocimiento al Mérito Ciudadano, Cisteil, Yucatán, 12 de octubre de 2012.

dieron esa misma semana. Ellos habían realizado un homenaje cívico en Sotuta a Nachí Cocom horas antes y simultáneamente realizaron otro homenaje ese mismo día a otro líder maya-chontal, Tabsko' o, en Villahermosa, Tabasco.

No es de extrañar el exhorto que realiza al final de su discurso el 12 de octubre de 2012 en Cisteil…

> Por eso, ante la presencia del Honorable Cabildo, la máxima autoridad de este Municipio, hago un reclamo, porque aquí debe de venir la Iglesia a pedir perdón, así como las autoridades de los tres poderes, no sólo por la maldición de que fue objeto esta tierra, donde se depositó y sembró la semilla de la libertad, sino por lo que se le hizo al caudillo que un 19 de noviembre de 1761, encendió la luz de lo que hoy llamamos justicia social, igualdad, equidad, derecho, para ser más preciso, democracia… Su nombre, Jacinto Uc de los Santos.

Como se ve, Canek es elevado en este discurso a libertador y demócrata, conceptos decimonónicos, pilares de nuestras democracias actuales y que viene bien en un discurso que va dirigido no sólo a las comunidades sino a los políticos de la región y a la sociedad en general. Por tanto, el símbolo Canek está presente en la lucha cotidiana de las comunidades en la península y se ve en estos ejercicios que parecieran aislados pero que, vistos en su conjunto, nos hablan de una renovación interesante de la identidad de los pueblos mayas, de su resistencia y de su manifestación.

Consideraciones finales

El objeto de estudio de esta investigación, el *continuum* cultural de la resistencia maya a través del seguimiento del símbolo Canek queda patente luego de la revisión de fuentes documentales y orales, lo mismo que desde el análisis de expresiones de la cultura contemporánea, como los videojuegos, la televisión, la lucha libre, la expresión gráfica, la literatura y la plástica. Lo que vemos es que se cumple aquello que Solís y Robleda comentan "que esta situación de 'perpetua reducción' o de 'conquista inconclusa' sólo fue posible por la existencia de una matriz cultural común que unía a los indios sometidos de los pueblos bajo el control directo del poder colonial, con los asentamientos de indios fugados fuera de control y con los cacicazgos independientes, un proceso que puede ser denominado como el *continuum* maya entre la sujeción y la libertad" (Solís y Peniche, 1996:XXXVII). Lo que para ellas representó un *continuum* evidente a través de la comunicación y convivencia constante entre las comunidades indígenas fuera cual fuera su carácter civil en la Colonia, fugados o no, lo verificamos en múltiples expresiones más adelante. El símbolo Canek, como parte integrante de este *continuum*, se halla presente en toda la investigación que se concluye en estos párrafos.

Por supuesto, es posible encontrar otros elementos comunes entre comunidades, otros símbolos que habrán de llevar en sí mismos multiplicidad de contenidos caros para estos grupos, pero que, a su vez, a la fuerza de convivir con otras culturas, de relacionarse con otros símbolos o semiosferas, se han de ir adaptando para sobrevivir. Por tanto, el *continuum* se halla representado en la voluntad de adaptación de las cul-

turas mayas, de adecuar sus programas simbólicos, de resignificar, reinterpretar, reinventarse a sí mismos para hacer frente a otros sistemas simbólicos; de asumir con soltura elementos simbólicos ajenos en una suerte de acumulación que parece no afectar a los intereses de la propia cultura; por el contrario, le permite contar con más asideros para sostenerse. Jacinto Uc es una representación clara de lo que hablamos, pues en su discurso y en la selección de lo que quiso representar, hay todo un programa simbólico y discursivo que no es fortuito ni producto de la casualidad; mucho menos se trata de las decisiones emprendidas por un personaje borracho o de un saltimbanqui prestidigitador, farsante, embaucador… Se trata de un personaje que asume con un conjunto de personas una decisión bien pensada y planificada. A la par, es el puente que lleva el símbolo Canek de la zona petenera, ya asumido como símbolo de resistencia, a la zona yucateca y que, gracias a ello, lo catapulta hasta traerlo al presente. Para el saber popular en general y para muchos sujetos en la zona maya, en particular —como hemos visto— Canek es resistencia. De hecho, para muchos Jacinto se apellidaba Canek y ese nombre se asocia con la lucha por libertad. Jacinto Uc llevó a la zona yucateca el sentido de la resistencia, con lo que llevó el símbolo a trascender tiempos y espacios.

Esta investigación es multidisciplinaria y plantea ópticas transdisciplinarias también, es decir que se ubica en el enfrentamiento y diálogo entre disciplinas pues es obvio que los fenómenos sociales no se verifican de manera aislada en la realidad. Para comprender un fenómeno como el que nos interesaba, era menester realizar una investigación diacrónica, pero que permitiera la utilización de pequeñas incursiones sincrónicas en esas líneas temporales para verificar que el *continuum* se siguiera reproduciendo. De igual manera, era propio de esta investigación extender lo más posible la revisión de fuentes diversas, pues había que observar cómo se va valiendo la expresión maya de los medios a su alcance para manifestarse; también las posibilidades que tienen algunos ladinos para insertar el símbolo Canek en sus propias construcciones mestizas, regionalistas y nacionalistas. Ejemplo claro lo da la novela de Abreu Gómez que, a la fecha, es la que dota de discurso sobre la rebelión a las comunidades indíge-

nas actuales y a muchos intelectuales, lo mismo indígenas que mestizos, escritores que escultores.

Por tanto, había que echar mano de los cruces culturales y simbólicos, de las expresiones populares más inopinadas, ahí donde Canek estuviera presente, con independencia de la ingenuidad de la expresión o de su debilidad ante los ojos de las disciplinas preestablecidas, sus metodologías y objetos de estudio. Por lo mismo, ha sido necesario aventurar análisis y trascender los modelos previos, lo que seguramente puede motivar dudas e incluso descalificaciones *a priori*. No obstante, la descripción de la cultura no se construye solamente a partir de documentos o del registro etnográfico; hoy nos damos cuenta que requiere de muchas otras herramientas.

A la par, me he adentrado en el análisis del trabajo de ciertos intelectuales y comunidades científicas que han considerado el estudio de la resistencia maya en general y de Canek en particular. Lo he hecho a la luz de su trabajo y de los contextos que vivieron o han vivido, con miras siempre de entender sus motivaciones y comprender sus posibles aportaciones a la discusión que nos ocupa. En ello va el análisis de sus juicios o prejuicios como seres humanos que son, con sus historias personales, formaciones y preferencias teóricas, académicas y hasta ideológicas, lo que me ha hecho ver los giros que ha conllevado el discurso de estos temas desde la academia. Empero, considero que falta realizar un estudio mucho más minucioso en este sentido que nos permita colocar en dos claves, una ontológica y otra epistemológica, la discusión de estos autores y de las disciplinas que representan, lo mismo que las teorías y posturas que asumen. Sin embargo, poco se hacen este tipo de trabajos debido a un mal entendido respeto entre pares y al encumbramiento de obras y personajes que no hace más que justificar caprichos y vicios que tanto dañan la vida académica de nuestro país. Por tanto, como lo comenté en algún momento con Ernesto Vargas Pacheco, es necesario que las obras de muchos autores que han realizado trabajos monumentales e interesantísimos en los últimos 40 años sea analizada, enfrentada, contrastada y que se generen nuevas propuestas o se apuntalen las ya existentes. No se trata de la crítica por la crítica, como suele temerse en este tipo de estudios; tampoco de la lisonja tan común

en espacios demasiado bien constituidos, sino de la revisión de obras y vidas para construir más y mejores conocimientos.

En el presente trabajo he aprovechado, como lo hizo en su momento Bracamonte (2004), las propuestas teóricas de Alfredo López Austin en torno a lo mesoamericano y específicamente a lo concerniente con la cosmovisión. Su trabajo es clave para el entendimiento de estos preceptos, pero como él mismo nos sugería en sus clases en el "Seminario de Organización sociopolítica en Mesoamérica. La Construcción de una Visión del Mundo", sus ideas han de ser criticadas, contrastadas, mejoradas, y nos invitaba constantemente a que lo hiciéramos. Conceptos como "núcleo duro" o lo "mesoamericano" o lo "zuyuano" han sido criticados por generalizar en una región tan compleja como Mesoamérica; he escuchado todo tipo de aseveraciones, desde acres comentarios hasta alabanzas sin sentido. La gran mayoría parten del desconocimiento de su obra pero también de la forma en que López Austin construye ese conocimiento, que usualmente es compartido y que se nutre constantemente de los trabajos que realizamos. Justo a ese análisis es al que me refiero debemos realizar a través de los puntos de partida propuestos por autores como López Austin, como el mismo Vargas Pacheco, como Alejos, Bracamonte, León Portilla, De La Garza, Morales Damián, Valverde y Ruz y muchos otros autores que deben ser discutidos y compartidos.

En otro orden de ideas, hoy, que el modelo económico imperante muestra sus expresiones más apabullantes en la creciente crisis económica y en el desmantelamiento de ideologías e identidades, el entendimiento de la resistencia misma de la cultura, más allá de si es indígena o no, dota de pertinencia a este tipo de investigaciones. En efecto, la investigación en general y aquella dedicada al estudio de las culturas y su devenir en la historia en particular, se ven cada vez más opacadas por los estudios de la superficialidad y la estulticia más grande. Las comunidades mayas, de igual manera, viven una constante merma a sus costumbres, tradiciones y expresiones, no sólo por la irrupción inusitada de la tecnología y los discursos desde medios electrónicos, sino también a nivel social, político, económico. Como lo hemos visto a lo largo de esta investigación, la vida en las zonas mayas es francamente co-

lonial todavía en el siglo XXI. De hecho, las comunidades han vivido condiciones de desigualdad por siglos lo que ha generado que el modelo de exclusión que alimenta constantemente a la resistencia, también vaya modificando sus propias estructuras dentro del sistema simbólico para mantenerse en una especie de dicotomía perversa. Primero el dominio español, luego el mexicano, ahora el del régimen de partidos matizado por los embates constantes de una iniciativa privada rapaz. En todos esos momentos ha imperado la desigualdad, la exclusión, el racismo y el clasismo y la diferencia ha sido la constante. Por tanto, acaso valdría la pena ahora estudiar el sistema simbólico que alimenta la exclusión y la diferencia desde el poder, desde la supremacía blanca y desde los medios de comunicación, desde su origen en manos de los discursos dominantes.

En esta investigación he dado cuenta de la manera en que ha permanecido el discurso de la resistencia en la zona maya yucateca, lo mismo que algunas de sus expresiones simbólicas como el símbolo Canek. Muchas cosas quedan en el tintero por falta de espacio y tiempo, a la par que surgen numerosos temas para próximas investigaciones o para ramificar en digresiones aquellos puntos que llevan estas reflexiones a nuevas convergencias.

Cierro con una declaración de uno de mis entrevistados en Cisteil el 12 de octubre de 2012, evidencia clara del *continuum*...

> Dice el Señor Jacinto Canek: "Si logramos reunirnos todos es muy probable que logremos lo que queramos hacer aunque se derrame sangre, aunque mueran no sabemos cuántos de nosotros, pero va a beneficiar a nuestros hijos". Por eso recordamos cada año al Señor Jacinto. Nosotros aquí los del Municipio lo organizamos el 19 de noviembre el día que se "levantó, rebeló" el Señor Jacinto Canek, la organización "Kuxa'ano'on"-Estamos vivos" el día 12 lo organizan. Por eso necesitamos que no se nos olvide porque es una persona que dio su vida por nosotros, a los jóvenes que vienen detrás de nosotros y de nuestras espaldas, se los recordamos a ellos cada año.

BLANCA

Bibliografía

Abreu Gómez, Ermilo (1984). *Canek, historia y leyenda de un héroe maya*. México: Oasis.

Abreu Gómez, Ermilo (2002). *Canek, historia y leyenda de un héroe maya*. México: Colofón.

Abreu Gómez, Ermilo (2006). *Canek*. La Habana: Gente Nueva.

Abreu Gómez, Ermilo (2008). *Canek*. México: Gobierno del Estado de Yucatán.

Abreu Gómez, Ermilo (2012). *Leyendas y consejas del antiguo Yucatán*. México: FCE.

Academia de Lenguas Mayas de Guatemala (2001). *Vocabulario itzá*. Guatemala: ALMG.

Alatriste, Sealtiel (1980). *La venganza del faisán y del venado, La rebelión de Canek*. México: SEP/Nueva Imagen.

Alberro, Solange (1999). *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México siglos XVI y XVII*. México: El Colmex/FCE.

Alejos García, José (2004). "Hablar del otro en mitología maya". En Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal. *La palabra florida. La tradición retórica indígena y novohispana*. México: UNAM.

Alejos García, José (2006). "Identidad y alteridad en Bajtin". En *Acta Poética*. Número 27-1. México: UNAM.

Alejos García, José (2009). "Identidad cultural y tradición oral en Mesoamérica". En Carmen Curcó y Maite Ezcurdia. *Discurso, identidad y cultura. Perspectivas filosóficas y discursivas*. México: UNAM.

Alejos García, José (2010). *Adivinos del agua. Los itzaes en los discursos de identidad en Petén Central*. México: UNAM.

ANCONA, Eligio (1878). *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días.* Tomo II. Yucatán, México: Imprenta de M. Heredia Argüelles.

ANCONA, Eligio (1880). *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días*. Tomo IV. Yucatán, México: Imprenta de M. Heredia Argüelles.

ANCONA, Eligio (1889). *Historia de Yucatán desde la época más remota hasta nuestros días.* Tomo I. Barcelona, Jaime Jesús Roviralta.

ANDERSON IMBERT, Enrique (1985). *Historia de la literatura hispanoamericana I y II.* México: FCE.

ANGULO UC, Sergio (2013). *Los mayas del Petén y el Presidio de los Remedios*. México: Senado de la República, Instituto Belisario Domínguez.

AVENDAÑO Y LOYOLA, Andrés de (1696/2004). *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches*. Edición y notas de Ernesto Vargas Pacheco. México: UNAM/UAC.

AYNSWORD MEANS, Phillip (1917). *History of the Spanish Conquest of Yucatan and of the Itza*. Nueva York, Peabody Museum of American Archaeology/Harvard University.

BAJTIN, Mijaíl M. (1982/2009). *Estética de la creación verbal.* México: Siglo XXI.

BALLESTEROS DURÁN, Enrique (2012). "Canek, el príncipe maya". En *The Blog*. Disponible en <https://www.huffingtonpost.com/entry/canek-el-principe-maya_b_1781955>.

BARABAS, Alicia M. (2000). *Utopías Indias, movimientos sociorreligiosos en México*. Quito: Abya-Yala.

BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo (1980). *Diccionario maya Cordemex, maya-español, español-maya*. México: Cordemex.

BARRERA VÁZQUEZ, Alfredo y Silvia RENDÓN (1948/2005): *El libro de los libros de Chilam Balam.* México: FCE.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto y Alicia Mabel BARABAS (1981) *La resistencia maya, relaciones interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. México: ENAH.

BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN (1967/2008). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro (2001). *La Conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680.* México: Porrúa/CIESAS.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro (2004). *La encarnación de la profecía, Canek en Cisteil.* México: Porrúa/CIESAS.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro (2005). *Los mayas y la tierra. La propiedad indígena en el Yucatán colonial*. México: Porrúa/CIESAS.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro (2006). *La perpetua reducción, documentos sobre la huida de los mayas yucatecos durante la Colonia*. México: CIESAS.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro (2010). *Tiempo cíclico y vaticinios. Ensayo etnohistórico sobre el pensamiento maya.* México: Porrúa/CIESAS.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro y Gabriela SOLÍS ROBLEDA (2005). *Rey Canek, documentos sobre la sublevación maya de 1761.* México: CIESAS.

BRADING, David (2003). *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867.* México: FCE.

BRADING, David (2004a). *Los orígenes del nacionalismo mexicano.* México: ERA.

BRADING, David (2004b). *Mito y profecía en la historia de México.* México: FCE.

BRAUDEL, Fernand (1968). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.

BRAUDEL, Fernand (1985/2009). *El Mediterráneo, el espacio y la historia*. México: FCE.

BRICKER, Victoria R. (1981/1993). *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas.* México: FCE.

BRUSHWOOD, John S. (1992). *México en su novela.* México: FCE.

CAAMAL HERNÁNDEZ, Artemio (2010). Blog *Vamos a tirar el racismo y la discriminación*. Disponible en <http://vamosatirarelracismo.blogspot.mx/2010/07/kuxaanoon-ac-foro-permanente-sobre.html>.

CAPISTRÁN, Miguel (1994). *Los Contemporáneos por sí mismos*. México: Conaculta (Serie Lecturas Mexicanas 93).

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia (coord.) (2003). *Imágenes del racismo en México*. México: UAM/Plaza y Valdés.

CHÁVEZ GÓMEZ, José Manuel A. (2006). "La recreación del antiguo espacio político. Un *cuchcabal* kejache y el *na'al* kejach Chan en el siglo XVII". En Lorraine A. Williams-

Beck, Tsubasa Okoshi y Ana Luisa Izquierdo (eds.). *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. México: UNAM/UNACH/FAMSI, pp. 57-80.

Chilam Balam de Chumayel (2006). Prólogo, introducción y notas de Mercedes de la Garza, traducción del maya al castellano de Antonio Mediz Bolio. México: Conaculta.

CORTÉS, Hernán (1526/2003). *Cartas de relación*. Editor Mario Hernández Sánchez-Barba. Madrid: Dastin.

DAMIÁN, Manuel Alberto (2011). *Palabras que se arremolinan, lenguaje simbólico en el Libro de Chilam Balam de Chumayel.* México: Plaza y Valdés.

DE CERTEAU, Michel (2006). *La escritura de la historia*. México: UIA.

FARRISS, Nancy M. (1984/2012). *La sociedad maya bajo el dominio colonial*. Madrid: Alianza.

FLORESCANO, Enrique (1989). "La versión indígena de la historia". En *Nexos*, 1 de noviembre. México. Disponible en <http://www.nexos.com.mx/?p= 5638>.

FLORESCANO, Enrique (2005). *Imágenes de la patria a través de los siglos*. México: Taurus.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Rosa (1999). *Contemporáneos, la otra novela de la Revolución mexicana.* Huelva: Universidad de Huelva.

GARZA, Mercedes de la y Miguel LEÓN-PORTILLA (1980). *Literatura maya.* Caracas: Biblioteca Ayacucho.

GONZÁLEZ NAVARRO, Moisés (1968). "La Guerra de Castas y la venta de mayas a Cuba". En *Historia Mexicana*, vol. 18, núm. 1, pp. 11-34.

GRUZINSKI, Serge (1990/ 2006). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019).* México: FCE.

GUTIÉRREZ CHONG, Natividad (2001). *Mitos nacionalistas e identidades étnicas; los intelectuales indígenas ante el Estado mexicano.* México: Conaculta.

HABERMAS, Jürgen (2007). *Teoría de la acción comunicativa, I. Realidad de la acción y racionalización social.* México: Taurus.

HANKS, William F. (2010). *Converting Words*. Berkeley: University of California Press.

HENESTROSA, Andrés (1929/2009). *Los hombres que dispersó la danza*. México: Cámara de Diputados/Porrúa.

KNIGHT, Alan (1988). "Debt Bondage in Latin America". En *Slavery and Other Forms of Unfree Labour*. Ed. Léonie J. Archer. Londres-Nueva York: Routledge.

LAFAYE, Jacques (2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional.* México: FCE.

LE GOFF, Jacques (1991). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.

LENKERSDORF, Carlos (1996). *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*. México: Siglo XXI.

LEÓN, María del Carmen, Mario Humberto RUZ y José ALEJOS (1992). *Del Katún al siglo, tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas.* México: Conaculta.

LEÓN O'FARRILL, Israel (2009). "La novela indigenista como elemento fundamental para la formación del nacionalismo post revolucionario en México. Caso a analizar: *Canek*, de Ermilo Abreu Gómez" (tesis presentada para obtener el grado de maestro en Historia de México). México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

LEÓN O'FARRILL, Israel (2011). "Nacionalismo a modo e identidades diluidas. La controversia nacionalista de 1932 en México". En *Revista Encuentros Colombia*, volumen 9, núm. 1, ISSN: 2216-135X (versión web) e ISSN: 1692-5858 (versión impresa). Disponible en <http://www.uac.edu.co/images/stories/publicaciones/revistas_cientificas/en cuentros/volumen-9-no-1/art07.pdf>.

LEÓN O'FARRILL, Israel (2013). "Alteridad en el *Chilam Balam de Chumayel*: aportes para el análisis del discurso identitario de las comunidades mayas coloniales". En *Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, vol. 1, núm. 4, julio-diciembre.

LEÓN-PORTILLA, Miguel (2003). *Tiempo y realidad en el pensamiento maya.* 4a. ed. México: UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1980/1996). *Cuerpo humano e ideología*. Vols. I y II. México: IIA-UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (1989/1998). *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl.* México: UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2011). Seminario Organización Sociopolítica de Mesoamérica. La construcción de una visión del mundo II. México: IIA-UNAM.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo (2012). "Cosmovisión y pensamiento indígena". En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo.* Coordinado por Pablo González Casanova. México: IIS, UNAM. Disponible en <http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/495trabajo.pdf>.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (1999). *Mito y realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico.* México: El Colmex/FCE.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN (1996/2005). *El pasado indígena,* México: FCE/El Colmex.

LOTMAN, Yuri M. (1990). *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Londres/Nueva York: Taurus.

LOTMAN, Yuri M. (1996). *La semiosfera I, semiótica de la cultura y del texto.* Madrid: Cátedra.

LOTMAN, Yuri M. (1999). *Cultura y explosión, lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social.* Barcelona: Gedisa.

LUGO RODRÍGUEZ, Raúl (2010). "La estatua y los pájaros". En *Iglesia y sociedad*. Blog. Disponible en <http://raulugo.indignacion.org.mx/archivos/204>.

MANNHEIM, Karl (1941/2004). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: FCE.

MANSOUR, Mónica (1999). *Identidad regional e identidad nacional en la literatura mexicana, en México. Literaturas regionales y nación* (coord. José Luis Martínez Morales). México: Universidad Veracruzana.

MARTÍNEZ, José Luis (2001). *Literatura mexicana siglo XX. 1910-1949.* México: Conaculta.

MEDIZ BOLIO, Antonio (2010). *La tierra del faisán y del venado.* México: Dante.

MENÉNDEZ, Carlos R. (1923). *Historia del infame y vergonzoso comercio de indios vendidos a los esclavistas de Cuba por los políticos yucatecos desde 1848 hasta 1861*. Yucatán. México: Talleres gráficos de la Revista de Yucatán.

MOSTACERO, Rudy (2004). "Oralidad, escritura y escriturali-dad". En *Sapiens*, vol. 5, núm. 1, junio, pp. 53-75.

NAVARRETE, Federico (2004). "¿Dónde queda el Pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos". En Virginia

Guedea. *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. México: IIH-UNAM, pp. 29-52.

NAVARRETE, Federico (2011). Seminario de Tradición Oral Mesoamericana, las concepciones mesoamericanas de la historia. México: IIH-UNAM.

OKOSHI HARADA, Tsubasa (2006). "Los Canul y los Canché: una interpretación del 'Códice de Calkiní'". En Lorraine A. Williams-Beck, Tsubasa Okoshi y Ana Luisa Izquierdo (eds.). *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. México: UNAM/UNACH/FAMSI, pp. 29-56.

OKOSHI HARADA, Tsubasa, Lorraine WILLIAMS-BECK y Ana Luisa IZQUIERDO (eds.) (2006). *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. México: UNAM/UNACH/FAMSI.

PATCH, Robert (2003). "La rebelión de Jacinto Canek en Yucatán: una nueva interpretación". En *Desacatos*. Número 13. México: CIESAS.

QUEZADA, Sergio (1997/2011). *La colonización de los mayas peninsulares*. México: Biblioteca Básica de Yucatán, Gobierno del Estado de Yucatán.

REED, Nelson (1987). *La guerra de castas de Yucatán*. México: Era.

RESTALL, Matthew (2006). "Origin and Myth: Ethnicity, Class and *Chibal* in Postclassic and Colonial Yucatán". En Lorraine A. Williams-Beck, Tsubasa Okoshi y Ana Luisa Izquierdo (eds.). *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. México: UNAM/UNACH/FAMSI, pp. 269-290.

RODRÍGUEZ PIÑA, Javier (1990). *Guerra de Castas, la venta de indios mayas a Cuba, 1848-1861*. México: Conaculta.

RUIZ, LUCAS (2006). *El Jchi'ltik y la dominación jkaxlan en Larráizar, Chiapas*. México: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Chiapas.

RUZ SOSA, Mario Humberto (1998). "La palabra, el gesto y la tinta. Facetas de resistencia maya". En *Anuario VII*, pp. 73-88, San Cristóbal de Las Casas: Instituto de Estudios Indígenas-UNACH.

RUZ SOSA, Mario Humberto (1999). *La Iglesia en el área maya, documentos en tres archivos romanos*. México: UNAM.

RUZ SOSA, Mario Humberto (2006). *De la mano de lo sacro, santos y demonios en el mundo maya*. México: UNAM.

SANTANA, Rosa (2012). "Tiran busto de Mouriño en Campeche; en su lugar ponen cabeza de cerdo". En *Proceso*, 14 de diciembre de 2012. Campeche, México. Disponible en <http://www.proceso.com.mx/327864/tiran-busto-de-mourino-en-campeche-en-su-lugar-ponen-una-cabeza-de-cerdo>.

SHERIDAN, Guillermo (1999). *México en 1932. La polémica nacionalista.* México: FCE.

SIERRA O'REILLY, Justo (1957). *Los indios de Yucatán, consideraciones históricas sobre la influencia del elemento indígena en la organización social del país*. Mérida Yucatán: Ed. Carlos R. Menéndez.

SOLÍS ROBLEDA, Gabriela (2003). *Contra viento y marea, documentos sobre las reformas del obispo Juan Gómez de Parada al trabajo indígena*. México: CIESAS.

SOLÍS ROBLEDA, Gabriela y Paola PENICHE (1996). *Idolatría y sublevación. Documentos para la historia indígena de Yucatán*. México: UADY.

TORRE CASTELLANOS, Ángela Renée de la (2013). "Razones para leer La Sociedad Maya bajo el dominio colonial". En *Temas Antropológicos*, vol. 35, núm. 2, abril-septiembre. México: UADY.

VARGAS PACHECO, Ernesto (2006). "Cabecera, unidad y esfera política: dinámica de la provincia de Acalan". En *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. México: UNAM/UNACH/FAMSI. Okoshi, Williams-Beck, Izquierdo, pp. 127-158.

VARGAS PACHECO, Ernesto (2004). "Tiempo y espacio sagrados entre los mayas. El Katun 8 ahau, patrón cíclico". En Virginia Guedea. *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*. México: IIH-UNAM, pp. 195-231.

VALVERDE VALDÉS, María del Carmen (2002). "De vírgenes, profecías, cruces y oráculos: religión y rebelión en el área maya". En Mercedes de la Garza y Ilia Nájera Coronado. *Religión maya*. Madrid: Trotta, pp. 283-320.

VALVERDE VALDÉS, María del Carmen (coordinadora) (2007). *La resistencia en el mundo maya*. México: UNAM.

VIDALES, Carlos. (2010). *Semiótica y Teoría de la Comunicación*. Vols. I y II. México: CAEIP.

WILLIAMS-BECK, Lorraine A. (2006). "Patrones de asentamiento y organización comunitaria previos la formación de una jurisdicción política: una evaluación arqueológica del *Códice de Calkiní*". En Lorraine A. Williams-Beck, Tsubasa Okoshi y Ana Luisa Izquierdo (eds.). *Nuevas perspectivas sobre la geografía política de los mayas*. México: UNAM/UNACH/FAMSI, pp. 291-338.

WOLF, Erick (2005). *Europa y la gente sin historia*. México: FCE.

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

¡Se han sublevado los indios!
Canek: cambios y continuidades
de un símbolo maya
se terminó en marzo de 2018
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19
Col. del Carmen, Del. Coyoacán
México, 04100, Ciudad de México
<juanpabloseditor@gmail.com>

500 ejemplares

La resistencia de los pueblos mayas peninsulares ha admitido numerosas expresiones, desde la rebeldía misma, hasta la escritura. Tales manifestaciones comprenden aspectos simbólicos, estructurados en discursos identificables a través de un análisis profundo desde un enfoque multidisciplinar. Teniendo como hilo conductor a Jacinto Canek, desde el momento de su rebelión en 1761 hasta su reinterpretación por parte de la cultura de la Península de Yucatán en el presente, este libro dará cuenta de la forma en que, tanto los pueblos mayas, como los habitantes de la región en general, han relacionado a la resistencia maya con el nombre de Canek. Por tanto, este trabajo va más allá de una mera descripción histórica o antropológica del aspecto simbólico a estudiar, misma que se realizó en la revisión profunda de documentos, el análisis y crítica de estudios recientes realizados en torno a la Rebelión de Cisteil, o la entrevista a miembros de las comunidades mayas de Campeche y Yucatán; se aprovechan otras expresiones de la cultura, como el arte, la cultura popular, las nuevas tecnologías y la literatura para ofrecer una visión más completa de los cambios y continuidades de un símbolo maya.

9 786077 114550